N° 2 1947 Février

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

LA GRACE LIBERATRICE

Dans une brillante conférence qui lui servit un jour d'introduction à une série de leçons sur la théologie de la grâce, le regretté Père Rousselot rappelait qu'on trouve apparemment dans l'Ecriture et dans la tradition deux conceptions différentes de la grâce du Christ.

D'un côté, les Pères grecs avec saint Jean, de l'autre les Latins avec saint Paul. Saint Jean et les Grecs insistent sur la divinisation du chrétien, la vie nouvelle donnée au baptême, la filiation divine, la présence du Saint-Esprit. Ils célèbrent à l'envi les richesses de cette nouvelle nature qui nous rend participants de la nature même de Dieu, qui, selon les fortes expressions d'un Athanase ou d'un Cyrille d'Alexandrie, nous fait dieux par participation. Saint Paul au contraire nous décrit le conflit entre la grâce et la nature. La grâce du Christ est pour lui un principe de guérison pour la nature blessée par le péché. Pour Paul, l'ancien persécuteur, la grâce du Christ apparaît comme un principe de libération. Il suffit de relire l'épître aux Galates et l'épître aux Romains pour comprendre quel frémissement de joie ressent le pécheur pardonné. Il compte désormais sur la toute-puissance de Dieu pour vaincre les forces hostiles qui rôdent autour de lui et qu'il sent encore présentes en son propre cœur. Renchérissant encore sur les analyses pauliniennes, Augustin, le vaincu de la grâce, montre comment celle-ci s'insinue au plus profond de notre être et, par des cheminements mystérieux, y refait l'unité d'une âme divisée par le péché. L'homme pécheur peut guérir, il peut ressusciter, mais à condition d'accepter humblement qu'un autre veuille en lui, qu'un autre se mette pour ainsi dire au gouvernail de sa liberté. L'homme ne sera lui-même que si Dieu entre en lui et s'il renonce à être le suffisant sujet de ses propres actions (1). Augustin est même tellement pénétré de cette idée qu'il voit moins dans la justification un état qu'un perpétuel devenir. *Spe salvi facti su-*

(1) P. Rousselot, *La grâce d'après saint Paul et d'après saint Jean*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 87-104.

mus (2). Cette parole est chez Paul comme un cri de triomphe : nous sommes déjà sauvés en espérance. Chez Augustin, elle se nuance d'un sentiment d'inquiétude : nous sommes sauvés, mais en espérance seulement (3). Quoi qu'il en soit de cette opposition, Augustin est certainement de tous les Pères de l'Eglise celui que Dieu avait prédestiné à entrer dans l'intelligence de la pensée de l'Apôtre et l'Eglise a en grande partie canonisé son œuvre. Il est le docteur de la grâce.

Cette opposition brillante de deux théologies était faite pour stimuler la réflexion théologique et aujourd'hui encore on relit ces pages avec joie et avec grand profit. En les rappelant, nous les avons d'ailleurs interprétées. Mais, pas plus que le P. Rousselot, nous ne pensons qu'il faut exagérer l'opposition entre les Grecs et les latins, entre la théologie de saint Paul et celle de saint Jean. La notion catholique de la grâce n'est pas double. C'est la même grâce qui divinise et qui guérit. Si les grands docteurs du passé ont insisté tantôt sur un aspect, tantôt sur l'autre, aucun d'eux n'a méconnu les multiples caractères de la grâce du Christ. A plus forte raison serait-il facile de montrer — et le Père Rousselot entendait précisément le faire, — que l'opposition entre saint Jean et saint Paul s'évanouit à la lecture attentive des textes. Chez saint Paul, la théologie de la grâce ne tient pas tout entière dans quelques chapitres de l'épître aux Romains ; on sait au contraire avec quelle insistance l'apôtre nous parle de la présence du Saint-Esprit dans les âmes, de notre filiation adoptive ou du mystère de notre union au Christ. Inversement, n'est-ce pas chez saint Jean qu'Augustin est allé chercher son thème fondamental de la grâce libératrice? Le pécheur, dit saint Jean, est esclave du péché, seule la Vérité le délivre (4).

Mais une fois cette mise au point accordée, il reste que la distinction entre la grâce élevante et la grâce médicinale, la divinisation de la créature et la guérison du pécheur est fondamentale. Si l'on veut écrire l'histoire de la théologie de la grâce, on devra l'avoir sans cesse présente à l'esprit. Supposant cette histoire connue (5), nous voudrions dans cette note et celles qui, nous l'espérons, pourront la suivre, présenter dans un éclairage moderne quelques questions fondamentales abordées dans le traité de la grâce. Laissant aujourd'hui de côté le problème de la divinisation du chrétien, les rapports entre grâce et liberté, nous voudrions revenir, dans l'esprit de saint

(2) *Rom.*, VIII, 24.

(3) Augustin, *Serm.* CLVIII, 8 ; PL, XXXVIII, 866 ; *En. in Psalm.*, 37,5 ; PL, XXXVI, 398 : « si non gemueris in spe, non pervenies ad rem ». — Voir notre étude sur l'*anthropologie religieuse de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1939, p. 182.

(4) Jean, VIII, 31-36. Cfr Augustin, *In Ioannem*, Tract. 41, n. 8 ; PL, XXXV, 1696 : « eris liber si fueris servus, liber peccati, servus justitiae ».

(5) Voir notre *Esquisse d'une histoire de la théologie de la grâce* (à paraître prochainement).

Augustin et de saint Thomas, sur les thèses qui traitent de la nécessité de la grâce. Avant d'en prolonger l'enseignement, nous nous efforcerons de dégager les antinomies qu'elles recèlent. Que le lecteur, surtout s'il est théologien de métier, veuille bien nous suivre avec bienveillance, quitte à nous contredire ensuite librement ou à reprendre notre essai.

* * *

Dans le traité de la grâce, on rencontre, émanant les unes et les autres du magistère ecclésiastique, deux séries de propositions apparemment contradictoires.

D'un côté, l'Eglise avec saint Augustin déclare que tout ce que nous faisons de bien est l'effet d'une grâce de Dieu. L'homme n'a de lui-même que le mensonge et le péché. Dieu opère en nous le vouloir et le faire, de sorte que toute bonne pensée, tout bon désir, toute résolution généreuse, même à peine esquissée, est l'effet d'un secours intérieur à la volonté, qui guérit notre libre arbitre, le redresse et l'illumine, l'arrachant aux ténèbres où il a été plongé par suite du péché originel :

« Nous n'avons en propre que le mensonge et le péché. Si quelqu'un possède un tant soit peu de vérité ou de justice, il le puise à cette source divine vers laquelle l'homme égaré dans le désert d'ici-bas soupire, altéré, désirant en recevoir au moins quelques gouttes, pour ne pas défaillir en route (6).

« Chaque fois que nous avons une bonne pensée, que nos pas évitent le mensonge et l'injustice, il nous faut l'attribuer au divin secours (7).

« L'amour de Dieu est un don de Dieu. C'est Dieu lui-même qui nous a donné de l'aimer, alors que nous ne l'aimions pas encore. Il nous a aimés alors que nous n'étions pas aimables, afin de mettre en nous de quoi répondre à son amour, la charité étant répandue dans nos cœurs par l'Esprit du Père et du Fils que nous aimons conjointement avec le Père et le Fils (8).

« Par le secours de la grâce, loin de nous être enlevé, le libre arbitre est en réalité affranchi ; de ténèbres, il devient lumière, tortueux, il est fait droit ; malade, le voilà guéri ; téméraire, il devient prudent et sage... (9) ».

---

(6) « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum. Si quid autem habet homo veritatis et iustitiae, ab illo fonte est quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via » (*Conc. d Orange,* can. 22 ; D.B., *Enchir.,* n. 195. — Cfr Augustin, *In Ioan.,* tract. 5, n. 1 ; PL, XXXV, 1414).

(7) « Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus » (*Ibid.,* can. 9 ; D.B., n. 182).

(8) « Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. *Diffundit* enim *charitatem in cordibus nostris Spiritus* » (Rom., V, 5) « Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio » (*Ibid.,* can. 25 ; D.B., n. 198).

(9) « Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum » (*Indiculus* dit de Célestin, cap. 9 ; D.B., *Enchiridion,* n. 141).

On pourrait allonger ces citations, et surtout les compléter par ce que nous dit Augustin en des formules qui, si elles n'ont pas été canonisées, expriment certainement la pensée de l'Eglise de la fin du cinquième siècle jusque vers les débuts du moyen âge (10).

Mais voici que toute une série de documents modernes, s'opposant aux Protestants, à Baius, à Jansénius et aux Jansénistes, prend le contre-pied de cette doctrine. L'Eglise anathématise non seulement ceux qui disent que le libre arbitre de l'homme est déchu, anéanti, n'est plus qu'une fiction juridique (11), mais ceux qui pensent que les infidèles ne sauraient avoir de vraies vertus (12). Elle rejette les thèses de Baius pour qui le libre arbitre, sans la grâce, ne peut faire aucune œuvre bonne (13). Ces erreurs, il est vrai, exagèrent à plaisir la déchéance originelle et renchérissent encore sur saint Augustin. Un Quesnel n'hésite pas à écrire :

« la volonté que ne prévient pas la grâce n'a de lumière que pour courir à l'erreur, d'élan que pour se précipiter aux abîmes, de forces que pour se blesser. Elle est capable de tous les crimes, incapable du moindre bien (14) ».

Il n'en reste pas moins que le lecteur non prévenu ne peut que s'étonner de ces deux attitudes contraires de l'Eglise.

Comment concilier ces textes? L'Eglise aurait-elle changé? Aurait-elle fini par condamner, sans oser se l'avouer franchement, Augustin et ses disciples de jadis? Après avoir dit que l'homme a été blessé par le péché originel, atteint dans ses forces vives, en serait-elle venue à penser que l'on doit rejeter toute idée d'une atteinte portée aux forces naturelles proprement dites? Les théologiens, on le sait, imaginent ici diverses théories sur les rapports entre la nature et la surnature.

Voici d'abord toute une école qui, de peur de donner des gages au « pessimisme augustinien », ramène la déchéance originelle à une simple spoliation de dons gratuits ajoutés par pure bonté à la nature proprement dite. Ces théologiens n'ont pas de peine à accepter les condamnations de Baius et des jansénistes. Sous sa forme extrême,

(10) Au concile de Sens, Abélard est condamné pour avoir dit *« quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum »* (D.B., *Enchiridion*, n. 373). Cette proposition doit évidemment être remise dans son contexte historique. Dans l'esquisse annoncée, elle sera située.

(11) *Conc. de Trente*, session VI, can. 5 ; D.B., n. 815.

(12) « Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes, sunt vitia » (Pie V, prop. de Baius ; D.B., n. 1025). « Omne quod non est ex fide christiana supernaturali quae per dilectionem operatur peccatum est » (Alexandre VIII, prop. janséniste, D.B., n. 1301).

(13) « Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet » (Prop. condamnée chez Baius, n. 27 ; D.B., n. 1027. Cfr X. M. Le Bachelet, *Baius*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. II, col. 81-89).

(14) « Voluntas quam gratia non praevenit nihil habet luminis nisi ad aberrandum, ardoris nisi ad se praecipitandum, virium nisi ad se vulnerandum, est capax omnis mali et incapax ad omne bonum » (Prop. condamnée chez Quesnel, n. 39 ; D.B., n. 1389).

cette théorie suppose que l'homme déchu reste capable, avec les seules forces de la nature, d'observer la loi naturelle, de vaincre toute espèce de tentation, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ([15]). Le surnaturel est plaqué du dehors, la nature le revêt comme un habit, elle le quitte allègrement, sans en subir de dommage. Si l'on objecte les documents anciens de l'Eglise, on dira qu'il faut lire : « concours naturel » de Dieu partout où il est question du « divin secours ». Ces documents, ajoute-t-on, ne parlent que de la grâce élevante, non de la grâce médicinale. Lorsqu'ils nous disent qu'il faut la grâce pour aimer Dieu comme il faut, *ut expedit, ut oportet,* ces formules indiquent que l'homme, pour arriver au salut, doit faire d'une manière surnaturelle ce qu'il fait déjà naturellement ([16]). Mais cette interprétation semble une gageure, et presque un tour de passe-passe. On est certainement aux antipodes de l'augustinisme historique et de la pensée des Pères du concile de Carthage ou du concile d'Orange, à plus forte raison de saint Augustin. Sans doute on n'avait pas encore à leur époque des idées très précises sur la distinction entre le concours naturel à l'acte libre et la grâce actuelle, entre la grâce médicinale et la grâce élevante, mais ces documents, lorsqu'ils parlent du secours de Dieu qui guérit la volonté blessée et l'oriente vers la fin dernière, parlent certainement de la grâce du Christ ([17]).

Faudra-t-il donc, au risque de donner des gages à Baius et à Jansénius, accepter dans son intégrité la thèse augustinienne, exiger la grâce pour tout acte bon, insister sur la déchéance originelle? Mais alors ne faudra-t-il pas conclure que les vertus des infidèles ne sont que des vices déguisés? Ces propositions, il est vrai, ont été condamnées chez Baius et ses épigones, mais on peut chercher à discuter la censure doctrinale qu'elles méritent. Faudra-t-il donc ergoter sur le sens d'une condamnation? Le concile de Trente, lui, affirme seulement que le libre arbitre, loin d'avoir été détruit par le péché originel, demeure chez l'homme déchu, bien qu'affaibli et incliné au mal ([18]). Cette assertion suffit à exclure la thèse optimiste de l'école nominaliste, mais elle reste bien vague.

---

(15) Ces thèses nominalistes n'ont jamais été, semble-t-il, professées dans toute leur rigueur, les théologiens de cette école, Biel par exemple, refusant souvent à l'intelligence ce qu'ils accordent à la volonté.

(16) Molina, *Concordia,* disp. 15, éd. 1876, p. 83. — Molina ne tient d'ailleurs pas la thèse nominaliste dans toute son ampleur. Suarez, qui est encore plus loin des positions de Biel ou même de Scot, accepte cependant le principe d'interprétation pour les documents anciens (*De gratia,* lib. I, c. 20 ; *Opera,* Vivès, t. VII, p. 466). Le concile de Trente semble porter la trace de cette exégèse lorsqu'il affirme : « si quis dixerit sine... Spiritus Sancti... adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut poenitere posse, *sicut oportet* ut ei iustificationis gratia conferatur », A.S. (Sess. VI, can. 3 ; D.B., n. 813).

(17) *Indic. Coelestini,* cap. 4 (D.B., n. 133) : « quod nemo, *nisi per Christum,* libero bene utatur arbitrio... ».

(18) « Tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum » (Sess. VI, cap. 1 ; D.B., n. 793).

Prise entre ces deux thèses extrêmes, qui ne sont elles-mêmes que des avant-gardes du pélagianisme ou du jansénisme, la théologie scolastique a cherché une voie moyenne. Elle dira d'abord avec force que tous les actes des infidèles ou des pécheurs ne sont pas nécessairement des péchés, mais cela ne résout rien, parce qu'il faut encore préciser si ces actes sont faits ou non avec la grâce. Elle affirmera ensuite que, sans la grâce, l'homme peut faire des actes bons, non seulement par conformité extérieure à la loi, mais avec une intention bonne subjectivement, et cela suffit à réfuter Baius (19). On se garde à gauche mais il faut se garder aussi à droite, et les théologiens ajoutent que sans la grâce (certains disent même : sans la grâce habituelle), l'homme déchu ne pourra pas rester longtemps sans péché (20). Tôt ou tard, il tombera dans une faute mortelle. Mais cette thèse est encore bien générale. Dès qu'il s'agit de la compléter, les hésitations et les divergences recommencent. Les uns se refusent à croire que l'homme puisse avec les seules forces de sa nature aimer Dieu pardessus toutes choses, les autres l'accordent. Suarez et Bellarmin, on le sait, quittent ici le camp de Molina et prennent rang parmi les thomistes. Tel théologien du XIX^e^ siècle, après avoir affirmé avec force que l'homme peut sans la grâce observer la loi naturelle pendant quelque temps, se range soudain du côté augustinien et accumule les raisons pour montrer que l'homme déchu ne peut sans la grâce résister à une tentation vraiment sérieuse (21).

Quoi qu'il en soit, on est donc d'accord pour affirmer que bien que l'homme sans la grâce puisse poser de temps en temps des actes bons, il ne peut sans elle demeurer longtemps sans péché. Mais comment prouvera-t-on cette thèse? L'Ecriture ne nous en dit rien. Saint Paul nous dit bien que les païens observent la loi naturelle, mais il ne prétend nulle part que ce soit avec les seules forces de la nature (22). Si l'on invoque la description qu'il nous donne du conflit entre la chair et l'esprit, on risque de dépasser le but, car il sera facile de montrer qu'ici l'homme est radicalement impuissant (23).

(19) Certains théologiens, comme Van Noort (*De gratia,* n. 20), commencent par établir que l'homme peut, sans la grâce, faire des actes moralement bons, et concluent de là que tous les actes des infidèles ne sont pas nécessairement des péchés (n. 21). Il vaut mieux, si l'on s'en tient aux décisions du magistère, adopter la marche inverse, comme le fait le P. Boyer (*Tractatus de gratia divina,* ed. 3^a^, 1938, p. 62), qui distingue soigneusement les notes de thèses.

(20) C. Boyer, *op. cit.,* p. 53.

(21) Cfr Pesch, *Praelectiones theologiae dogmaticae,* t. V, ed. altera, 1900, n. 156-172.

(22) *Rom.,* II, 14. — J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains,* 1940, p. 119-126.

(23) *Rom.,* VII, 7-25. Le P. Lange (*De gratia,* 1929, n. 146) conclut que ce texte prouve *au moins* la thèse sur l'impuissance de l'homme à observer la loi naturelle *diu et integre.* Même argumentation chez d'autres auteurs. La difficulté n'est pas là en effet, mais bien de montrer que les arguments qu'on établit ne dépassent pas le but.

La tradition patristique ne peut guère être invoquée. Les textes pré-augustiniens doivent être maniés avec précaution, car souvent ils donnent des gages au semi-pélagianisme, sinon au pélagianisme, et on ne les corrige qu'en rappelant que les Pères grecs, lorsqu'ils parlent de la nature, entendent la nature concrète, celle des païens d'avant le Christ. Or rien encore une fois ne nous dit que ceux-ci n'ont pas eu la grâce. Les textes augustinisants, dans leur ensemble, sont peu favorables aux limitations qu'on a fait subir aux thèses sur l'impuissance radicale de l'homme déchu. On peut citer, il est vrai, un chapitre où le docteur d'Hippone explique que l'image de Dieu n'est pas tellement affaiblie en l'homme qu'il ne se puisse, chez les hommes les plus pervers, rencontrer des actes qui aient quelque bonté (24). Mais on est quand même bien loin de l'optimisme qu'on prétend défendre. Si l'on invoque le patronage de saint Thomas, on découvre que le docteur angélique reste dans le sillage de l'évêque d'Hippone.

La nature n'étant pas complètement pervertie par le péché, nous dit saint Thomas, l'homme privé de la grâce de Dieu reste capable de faire de bonnes actions, comme de bâtir des maisons, de planter des vignes, de jouir de la société de ses amis, et autres choses semblables (25). Ces formules, empruntées à un vieil écrit contemporain des luttes semi-pélagiennes (26), se retrouvent précisément sous la plume d'un Calvin (27). Saint Thomas serait-il donc lui aussi un tenant du pessimisme « augustinien » ?

Pour prouver la thèse commune, va-t-on recourir à l'expérience? Mais comment prouver qu'un infidèle ou un pécheur, lorsqu'il observe la loi naturelle, le fait avec les seules forces de sa nature? Pour montrer qu'un homme qui n'est pas sous l'influence de la grâce peut faire des actes bons dispersés sans pouvoir pour autant observer toute la loi, on aura recours à des comparaisons tirées de la vie courante. Voici un pianiste qui exécute un trait difficile. Dix fois,

---

(24) Augustin, *De spiritu et littera*, n. 48 ; PL, XLIV, 230 : « verumtamen quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere... ». Les auteurs qui citent ce texte sont surtout occupés à montrer que saint Augustin n'est pas absolument opposé à la thèse ; bien plus, il leur faut expliquer comment Augustin et ses disciples immédiats n'ont pas enseigné que toutes les vertus des païens étaient des vices déguisés (v.g., Ch. Pesch, *Praelectiones*, t. V, n. 144-146).

(25) *I^a II^ae*, q. 109, art. 2 : « quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi, non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat ». Cfr *I^a II^ae*, q. 109, art. 5.

(26) *Hypomnesticum*, III, 5 ; PL, XLV, 1623. Saint Thomas tronque d'ailleurs ce texte, qui est très pessimiste.

(27) Calvin, *Institution chrétienne*, l. I, c. 2, éd. Pannier, 1936, t. I, p. 115 et passim.

vingt fois, il le recommence, mais à la vingt-deuxième, à la vingt-cinquième, un peu plus tôt un peu plus tard, on est sûr qu'il « accrochera ». Cette comparaison, qu'il est facile de varier, illustre magnifiquement une autre thèse, à savoir que l'homme justifié ne peut éviter le péché véniel, mais elle est ici peu décisive car il ne faut pas confondre péché matériel et péché formel ([28]). Qui a bu boira, qui a péché péchera, le péché conduit au péché. Oui, mais l'habitude du péché, coupable en ses causes, finit par transformer le péché formel en simple péché matériel, et si le pécheur commet un nouveau péché mortel, c'est qu'il se sera refusé délibérément à une grâce de Dieu. Saint Augustin a égaré ici quelque peu la pensée théologique, bien qu'il ait comme toujours entrevu une vérité profonde : l'adultère, bien que posant de nouveaux péchés avec une telle aisance qu'ils en deviennent spontanés, sera un jour conduit à voler, à tuer son prochain. Mais chaque fois qu'il se trouvera à un nouveau tournant de sa vie morale, l'option devra être faite dans la lumière, sinon, elle ne serait pas un engagement pour l'éternité.

Au fond, le seul argument décisif pour appuyer les thèses communes est l'appel à l'autorité de l'Eglise. Mais encore faut-il bien savoir ce que nous impose le magistère. Que condamne-t-on ici chez Baius et pourquoi ?

Le libre arbitre, dit Baius, s'il n'est aidé par la grâce, ne peut que pécher ([29]).

Il faudra donc tenir que le libre arbitre de l'homme, laissé à lui-même, est capable d'autre chose que de faire le mal. Mais s'ensuit-il que dans l'ordre concret où nous sommes, il existe un seul acte moralement bon qui soit fait sans la grâce ? Voici par exemple un pécheur endurci, un fêtard qui, au sortir d'une nuit d'orgie, trouve sur son chemin un blessé que des malfaiteurs ont dépouillé et laissé pour mort. Ému de compassion, notre viveur se penche sur cette misère, conduit cet homme à l'hôpital et prend soin de lui. Entendons-nous bien, notre homme ne songe nullement pour autant à changer de vie ; il est fort loin de la conversion et ne se convertira

(28) C'est en ce sens qu'il faut lire dans la *I^a II^ae*, l'article 8 : *utrum homo sine gratia possit non peccare*. Saint Thomas y montre que l'homme justifié ne peut maîtriser tous les mouvements de la sensibilité. Il peut éviter chaque péché véniel, mais non tout péché véniel. Il en est du pécheur à l'égard du péché mortel comme du juste à l'égard du péché véniel. Cette thèse, traditionnelle dans l'école, est une véritable *crux theologorum*. Cfr Van Noort, *De gratia*, n. 27-28 ; H. Lange, *De gratia*, n. 153-154. Molina s'est appliqué laborieusement à montrer comment il n'est pas contradictoire de dire que le pécheur peut éviter chaque péché en particulier et que cependant, laissé à lui-même, il péchera infailliblement, bien que librement, un jour ou l'autre (*Concordia*, q. 14, art. 13, disp. 20, éd. 1876, p. 113-116). Le P. Pesch, en soulignant fortement que, sans la grâce, l'homme ne pourra résister à une tentation un peu pressante, minimise du même coup l'affirmation commune.

(29) *De virtutibus impiorum*, c. 8. Cfr X. M. Le Bachelet, *Baius*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. II, col. 83.

peut-être jamais. Mais que faut-il penser de sa bonne action? Lui sera-t-elle comptée au jour du jugement? Si elle a été utile au salut, elle a dû être faite sous l'inspiration de la grâce, et si la grâce n'a pas été là, c'est un acte vain et stérile. Mais cette dernière hypothèse est-elle vraisemblable? Aussi comprend-on que quelques théologiens, un Vazquez, un Ripalda, pour ne citer que les chefs de file, s'opposent délibérément aux thèses ordinaires de la théologie scolastique, dont ils sont cependant par ailleurs d'authentiques représentants.

Vazquez, impressionné par les textes augustiniens, s'efforcera de montrer que dans l'ordre où nous vivons, toute bonne pensée, tout bon désir, toute action louable est l'effet d'une grâce, parce que, le Christ étant mort pour nous, toute providence devient en quelque manière surnaturelle. Mais, gêné par les condamnations de Baius, Vazquez hésite à assimiler cette *cogitatio congrua* à une grâce authentique et ses adversaires ont beau jeu à montrer ses inconséquences ([30]).

Ripalda, lui, préfère distinguer entre la grâce élevante et la grâce médicinale. Il part de cette idée que, dans l'ordre concret où nous sommes, toute œuvre moralement bonne est ordonnée à la fin surnaturelle. Ni l'Ecriture ni les Pères ne songent à faire une distinction entre les œuvres naturellement bonnes et celles qui sont surnaturelles, du moins lorsqu'il s'agit d'actes libres et de l'observation de la loi morale. Mais comment s'arranger avec les condamnations de Baius? La grâce, répond Ripalda, est bien requise *ad singulos actus honestos,* mais cette nécessité ne vient pas du péché originel. En droit, l'homme déchu peut faire le bien avec les seules forces de la nature, mais en fait, Dieu a décidé de donner la grâce chaque fois que l'homme fera le bien, non pour guérir une volonté blessée, mais pour élever son acte à l'ordre surnaturel et lui donner une proportion avec la fin dernière de l'homme ([31]).

Ces essais de solution sont en général assez mal vus des théologiens. Plus suspectes encore, bien que non condamnées, sont les thèses de l'école augustinienne. Noris, Berti et leurs émules prétendent maintenir dans toute leur rigueur les formules de l'évêque

---

(30) Vazquez, *In I^{am} II^{ae}*, disp. 189, c. 16 (éd. Lugd., 1670, p. 311-315) ; *Ibid.*, disp. 190, c. 10-12 (p. 339-347). Discussion dans Suarez, *De gratia,* lib. I, c. 11-15 (*Opera,* t. VII, p. 424-448).

(31) Ripalda, *De ente supernaturali,* disp. XX, n. 6, 11-15, 25, etc. (éd. Vives, t. I, p. 211-269). — Cfr L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles,* 2^{e} éd., 1934, t. I, p. 332-340. Cette thèse a été reprise par Palmieri, (*Tractatus de divina gratia,* éd. 3^{a}, 1885, p. 254-268), qui argumente comme suit : 1) L'homme est ordonné au surnaturel, or l'acte bon doit conduire à la fin dernière ; 2) l'Ecriture ne distingue pas entre actes surnaturels et actes simplement honnêtes ; 3) Cette distinction est étrangère à saint Augustin ; 4) Les Pères, lorsqu'ils admettent que les infidèles peuvent faire des actes bons moralement, supposent qu'ils se trouvaient sous la loi de grâce sans le savoir ; 5) les fidèles pensent que les actes bons faits par un pécheur sont utiles à son salut ; 6) enfin, depuis la condamnation de Baius, l'Eglise a clairement montré que les infidèles peuvent eux aussi avoir la grâce.

d'Hippone ([32]). Aucun acte moralement bon qui ne soit fait sous l'influence d'une grâce qui, avant d'élever nos actes à l'ordre surnaturel, commence par guérir une volonté blessée par le péché originel. Un homme privé de la grâce pourra bien donner dans sa vie l'apparence de la vertu, mais si l'on pénétrait au fond de son cœur, on verrait que l'intention qui anime ses actes est une intention égoïste, viciée. Il est chaste peut-être, mais c'est pour être vu des hommes, magnanime, généreux, charitable, mais ses gestes apparemment chrétiens procèdent d'un orgueil secret. Il ne suffit pas en effet de faire le bien, il faut encore le bien faire, avec une intention droite. *Sicut expedit, sicut oportet,* disent après Augustin les documents anciens. Et ces formules ne signifient nullement, comme beaucoup le pensent dans l'École depuis la fin du moyen âge, que l'acte, par ailleurs honnête, doit être élevé, surnaturalisé, mais elles désignent la finalité, l'intention morale qui doit animer un acte vertueux, pour qu'il soit vertueux. La fin concrète de l'homme est une fin surnaturelle, tout ce qui n'est pas orienté vers cette fin est péché. Les vertus apparentes sont des vices cachés, ou tout au moins des fausses vertus qui vaudront tout au plus à leurs auteurs une moindre condamnation.

Toujours le pessimisme « augustinien ». Comment y échapper dès que l'on a concédé quelque chose au docteur de la grâce? Si on lui accorde une fois que l'homme ne peut pas aimer Dieu par les seules forces naturelles, il vous amènera à penser que dans l'homme privé de la grâce, il n'y a que mensonge et péché, car la moindre action réellement bonne implique secrètement un commencement de charité, un germe infinitésimal peut-être, mais réel, d'amour de Dieu et du prochain. Peu importe qu'on donne ou non à cette charité son nom, peu importe même qu'on sache qu'il existe un Dieu et une grâce de Dieu. Dès qu'une âme, fût-elle celle d'un débauché ou d'un impie, commence à dépasser son égoïsme, c'est que Dieu travaille secrètement en elle, l'attirant pour la mener au Christ.

Vraiment, la thèse augustinienne est bien tentante. De toutes celles qu'on nous propose, n'est-elle pas celle qui rejoint le plus facilement l'expérience, la vie concrète, la nôtre et celle des autres? Mais comment l'accorder avec ce que l'Église nous impose de croire depuis la condamnation de Baius?

* * *

Cependant, voici, tout près de nous, un autre essai d'explication. Dans une étude restée malheureusement inédite, le regretté Père Rousselot reprend la question ([33]). A la différence des auteurs de

([32]) Noris, *Vindiciae augustinianae*, c. 3, § 4 ; PL, XLV, 621. Berti, *De theologicis disciplinis*, lib. 18, c. 3-4, éd. de Venise, 1792, t. IV, p. 10-11, 13-16.

([33]) P. Rousselot, *Quaestiones de caritate et de virtutibus moralibus*, 1910-1911.

manuels qui juxtaposent leurs thèses sans chercher à les concilier, Rousselot part d'une thèse systématique : Il est impossible à l'homme d'être moralement bon s'il n'aime pas Dieu par-dessus toutes choses. Or, il est impossible d'aimer Dieu par-dessus tout si l'on n'a pas la charité. Cependant, bien que l'homme qui n'a pas la charité ne puisse être moralement bon, il est possible de découvrir dans sa vie des actes isolés qui aient une véritable bonté morale. Voilà donc deux thèses d'une franche inspiration augustinienne, suivies d'une thèse qui implique le ralliement aux théories scolastiques et qu'il s'agit d'expliquer (34).

D'où vient que chez un pécheur dont la vie, prise comme ensemble, n'est pas bonne moralement, on puisse trouver des actes moralement bons? L'Ecole augustinienne répond : parce que la grâce déjà travaille en son âme. Rousselot, impressionné par les condamnations de Baius, se refuse à entrer dans cette voie. Ce serait admettre que la nature a été intrinsèquement viciée par le péché, atteinte dans ses forces vives. Mais notre auteur est trop augustinien pour dire que la bonté de ces actes leur vient d'un certain amour naturel de Dieu qui resterait chez le pécheur. Il va donc tenter une explication nouvelle, dont il croit trouver l'essentiel dans saint Thomas (35). Cette bonté relative d'œuvres isolées accomplies par un homme qui n'a pas la charité leur vient d'une espèce d'inertie qui fait que l'homme pécheur, au lieu de viser Dieu à travers les objets créés, s'arrête à ces objets comme s'ils étaient une fin dernière, sans cependant en faire une fin dernière proprement dite. L'homme ordonne ses actes vers une fin honnête, mais il s'y arrête par suite d'une déficience congénitale de sa volonté blessée par le péché.

Les explications classiques, dit Rousselot, sont par trop sommaires.

---

(34) *Thesis 1* : « Non potest homo esse moraliter bonus nisi dilectione Dei super omnia ». — *Thesis 2* : « Non potest homo lapsus diligere Deum super omnia sine gratia ». — *Thesis 3* : « Etsi homo qui caritatem non habet bonus moraliter non est, tamen aliquod opus eius bonum moraliter esse potest ». — *Thesis 4* : « Actio illa moraliter bona quae est in homine caritate carente moralitatem suam habet a) non ab aliqua dilectione Dei super omnia voluntaria ordinis naturalis, b) nec semper ab aliquo adiutorio supernaturali quod rationem habeat caritatis inchoatae, c) sed ab aliqua Dei appetitione naturali quae relate ad caritatem rationem habet non dispositionis sed potius cuiusdam deficientiae ».

(35) *II^a II^{ae}*, q. 23, art. 7 : « virtus est dispositio perfecti ad optimum, et sic nulla virtus potest esse sine caritate : sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem ; sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum : sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum non erit vera virtus sed falsa similitudo virtutis, sicut non est vera virtus avarorum prudentia... qua excogitant diversa genera lucrorum, et avarorum iustitia..., et temperantia... et fortitudo, etc. ut Augustinus dicit » (*Contra Iulianum*, IV, 19 ; PL, XLIV, 748) ; « si vero illud bonum sit particulare bonum, puta conservatio civitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum ».

Pour résoudre le problème posé, il faut dépasser le champ de la conscience claire et faire se rejoindre nos intentions explicites et nos intentions implicites, notre volonté voulante et notre volonté voulue, l'une et l'autre étant raccordées par toutes sortes d'intermédiaires subtils. Il y a en nous un vouloir profond qui conditionne tous nos vouloirs libres. Dans l'ordre concret où nous sommes, l'homme est tout entier désir de Dieu possédé par la vision, il est désir naturel du surnaturel. A l'attraction divine qui met la volonté dans l'être répond une aspiration de la volonté vers Dieu. Mais, par suite du péché originel, cette aspiration, cet appétit de la créature ne correspond plus à l'intention divine. Pour être droite, l'inclination de la volonté devrait viser implicitement, à travers les biens créés, l'être incréé dont ils sont une participation ; l'élan naturel de l'homme devrait se terminer au bien surnaturel. Or il n'en est pas ainsi concrètement. Non que la volonté de l'homme déchu soit viciée, retournée sur elle-même, comme le veulent les théologiens de l'école augustinienne, mais parce que cette volonté s'arrête au bien créé sans chercher au delà. Et c'est à cause de cette déficience, de ce manque d'élan que l'acte moralement bon de l'homme pécheur manque son but normal. Il pourrait être un acte surnaturel, il n'est qu'un acte simplement honnête. Cependant, ce n'est pas un péché, l'homme qui le pose ne sera pas puni pour l'avoir posé, au contraire il aura sa récompense, mais une récompense terrestre, car cet acte est stérile pour le salut.

Thèse subtile, qui, en gardant les formules courantes, leur donne un sens tout nouveau et mérite une attention particulière. Pour la faire comprendre, Rousselot recourt à une comparaison. Le monde créé, dit-il, est pour la volonté ce qu'est une parabole pour l'intelligence. Il y a bien des manières de comprendre une parabole. On peut en pénétrer le sens profond et être incapable d'en détailler les richesses. Inversement, on peut en exposer longuement le contenu matériel et laisser échapper l'idée essentielle. Un exégète incroyant peut expliquer des paraboles évangéliques avec un grand luxe de détails, rappeler minutieusement les conditions de vie des pêcheurs galiléens, les usages orientaux, sans pour autant être entré un seul instant dans la pensée de Jésus. Il s'arrête à l'enveloppe, à l'écorce ; il ne va pas jusqu'au fruit. Celui qui au contraire a compris la parabole comme parabole est allé au fond, même s'il connaît mal l'histoire et le milieu évangéliques.

Transposons cette comparaison, dit Rousselot. Un homme qui n'a pas la grâce sera parfois plus patient, ou plus tempérant, ou plus courageux qu'un homme en état de grâce. Mais sans la grâce, il lui sera impossible d'être à la fois patient, courageux et chaste. Inversement, celui qui possède la grâce saura exercer la vertu de tempérance là où apparemment celle-ci n'a rien à voir. L'homme déchu aime le bien

temporel comme une fin, il s'y arrête sans chercher au delà. Sa vie, prise dans son ensemble, n'est pas ordonnée. Il y a du bien dans cette vie, mais elle n'est pas bonne. Cet homme n'aime pas les créatures en les opposant au Créateur, mais il ne les aime pas comme il devrait les aimer. Seule la grâce pourra commencer à orienter positivement cet homme vers la fin dernière. Pour reprendre notre exemple à nous, disons que notre débauché a eu un bon mouvement, qu'il a fait un acte honnête en secourant la victime rencontrée sur son chemin, mais, tant qu'il ne songe pas à se convertir, — et il ne peut y songer que si la grâce l'y invite, — cet acte et d'autres semblables seront absolument inutiles pour le salut.

Cette doctrine, ajoute Rousselot, suppose évidemment qu'on admet dans la nature une certaine blessure consécutive au péché originel. L'homme déchu ne diffère pas de l'homme purement homme uniquement *tanquam spoliatus a nudo*. Le péché a vraiment introduit dans l'âme une division qui brise l'élan ontologique de la volonté vers le Dieu pour lequel elle est faite. Mais on ne dit pas pour autant avec l'école augustinienne que la volonté de l'homme déchu est naturellement égoïste, pervertie, *recurvata*. L'expérience prouve que le pécheur ne rapporte pas tous ses actes à l'amour de soi, elle témoigne seulement que l'homme, encore esclave du péché, s'arrête spontanément au bien créé sans chercher au delà. Sa volonté est blessée, elle n'est pas foncièrement pervertie.

Ces explications sont certainement très suggestives. Un théologien de grande classe, disciple de saint Augustin et de saint Thomas, entend rester fidèle aux multiples traditions qu'il rencontre sur sa route et sauver la lettre des documents du magistère. On est loin du surnaturel *quoad modum* de l'école nominaliste et de nombre de théologiens du XVI[e] et du XVII[e] siècle. On rejoint la psychologie et l'on nous donne véritablement une scolastique « intériorisée » ([36]).

Mais ces analyses, précisément parce qu'elles cherchent à rejoindre la vie concrète, nous paraissent encore insuffisantes. Elles appellent la critique. Est-il bien vrai que la volonté de notre pécheur s'arrête au bien créé comme à une enveloppe opaque que seule la grâce rendra transparente? Cet arrêt, s'il se produit, sera-t-il une simple déficience? N'est-il pas un véritable péché? Reprenons l'exemple qui nous a déjà servi, et qu'on pourrait varier à plaisir. En secourant le blessé que Dieu place sur sa route, notre débauché pose-t-il vraiment un acte indifférent au salut? N'est-ce pas déjà un commencement lointain de conversion? Les théologiens augustiniens reprendraient ici leur distinction. De deux choses l'une, diraient-ils, ou bien l'intention qui anime cet homme est bonne, et elle ne peut être indifférente au salut, ce qui suppose l'action de la grâce. Ou elle est mau-

(36) X. Moisant, *Revue pratique d'apologétique*, 1912, t. XIV, p. 29, à propos d'autres travaux du P. Rousselot.

vaise et cet homme ajoute à ses péchés un autre péché. Rousselot répliquera par sa distinction de la conscience claire et de la conscience profonde. Mais alors on pourra lui objecter que, dans notre conscience même, il y a divers plans de profondeur, nos intentions les plus pures sont mêlées d'éléments moins bons et, inversement, il n'est pas de péché si grave que l'homme ne fasse en même temps quelque chose d'honnête. La conversion d'un pécheur n'est pas une chose simple. Dieu travaille obscurément les âmes avant de les faire arriver à cette décision finale qui les fera rebrousser chemin. Il y a en nous des élans et des retombées, des reprises et des surprises. Rien de ce qui se passe en nous n'échappe à notre volonté. Mais tant que celle-ci n'est pas unifiée par la grâce de Dieu, elle est multiple, tiraillée en sens divers, à la fois bonne et mauvaise (37).

Pour reprendre avec profit les analyses de Rousselot, il faut d'abord faire un bout de chemin avec les Augustiniens. Ce qu'il faut reprocher à cette école en effet, ce n'est pas tant d'exiger la grâce pour tout acte bon ni même d'exagérer les conséquences du péché que de méconnaître la Rédemption (38). Comme Luther et Calvin, Baius, Jansénius et les jansénistes, les augustiniens restent prisonniers d'un augustinisme étroit qui, mettant en relief les conséquences du péché originel, oublie que l'Écriture ne nous parle de celui-ci que pour exalter l'immense bienfait de la Rédemption.

Omnis homo Adam, omnis homo Christus, nous dit Augustin dans une formule magnifique. Mais il restreint malheureusement aussitôt la portée de cet axiome : *Omnis homo Adam, sicut in his qui regenerantur omnis homo Christus* (39).

Si l'on veut dire par là qu'il y a ici-bas des justes et des pécheurs, des fidèles et des infidèles, cette précision est inattaquable. Mais si l'on sous-entend que, par suite du péché d'Adam, il y a des hommes, voire des multitudes qui échappent à l'influence de la grâce du Christ,

---

(37) On pourra rapprocher des thèses de Rousselot ce qu'écrit le P. Th. Deman, à propos des idées de M. Maritain (*Science et sagesse,* 1935) sur la permanence des vertus acquises dans l'âme du pécheur (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1937, p. 287-294). La question que nous étudions est en dépendance des discussions sur l'amour naturel de Dieu. Pour renouveler cette dernière question, on pourra se reporter aux objections que fait Loisy à Bergson, lorsque celui-ci assure que l'homme qui aime spontanément sa famille, son pays (cfr *II^a II^{ae},* q. 23, art. 7 : *conservatio civitatis*) ne peut aimer l'humanité qu'en passant par le détour de l'amour de Dieu (*Les deux sources de la morale et de la religion,* p. 27, p. 50, p. 249). Loisy lui répond : dans la mesure où l'homme aime vraiment son groupe d'un élan qui n'est pas égoïste, c'est que déjà cet amour implique secrètement l'amour de l'humanité. Loisy suppose d'ailleurs à tort que l'amour d'un Dieu personnel n'est pas nécessairement le moteur secret de toutes ces démarches (A. Loisy, *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?,* p. 104 suiv., 193 suiv.).

(38) E. Portalié, *Augustinianisme,* dans le *Dict. Théol. cath.,* t. II, col. 2489.

(39) *En. in Psalm.,* 70 (II), 1 ; PL, XXXVI, 891.

on abandonne l'esprit catholique, même si l'on reste dans l'orthodoxie juridique (40). Dès l'éveil de sa raison, l'homme est baigné dans un monde de grâce. Le Christ l'attire et l'appelle avant même qu'il sache lui donner son nom. Beaucoup ne le connaîtront jamais avant de quitter cette vie. Le surnaturel a de multiples visages, la grâce du Christ se présente aux hommes de façon indéfiniment variée. Déjà les événements extérieurs, les rencontres providentielles sont des grâces au sens large du mot et, si elles s'accompagnent d'une illumination intérieure, elles appartiennent authentiquement, bien qu'analogiquement, au monde de la grâce proprement dite. Les philosophes modernes, qui ignorent le surnaturel chrétien, nous parlent de l'appel de la valeur. Mais la Valeur suprême, c'est Dieu qui se présente à nous comme un au-delà de notre pensée et de notre libre détermination. Notre autonomie doit abdiquer devant lui, et nous tombons à genoux.

Entre la nature et la grâce, il y a une correspondance mystérieuse, où la transcendance suppose la continuité vitale. Dans l'ordre concret où nous sommes, la nature est à la fois ce qui en nous appelle la grâce et la repousse. Elle l'appelle en ce sens que la nature est faite pour la grâce et ne peut s'achever sans elle, bien qu'on puisse concevoir un autre ordre de providence où la nature eût pu se suffire (41). Elle l'appelle encore en ce sens que, prévenue par la grâce, elle crie vers de nouvelles grâces, pressentant qu'il n'y aura de grandeur pour elle qu'en se laissant envahir par « l'Autre ». Mais elle la repousse aussi parce qu'elle sait que la grâce, en venant à son secours, la fera captive. Notre élan naturel, s'il nous fait sentir notre indigence, nous révèle aussi nos forces, et à peine sommes-nous en possession de nous-mêmes que nous croyons pouvoir nous suffire. Il y a ainsi dans notre vie une continuité vitale et une discontinuité,

(40) Sont condamnées les formules suivantes : *Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum* (D.B., n. 1295) ; *extra Ecclesiam nulla conceditur gratia* (D.B., n. 1379). La théologie des manuels se contente d'affirmer comme théologiquement certain que les infidèles reçoivent la grâce *opportuno tempore* (Van Noort, *De gratia*, n. 93), et beaucoup pensent encore que les infidèles ne reçoivent pas dès le début de leur vie des grâces *entitative supernaturales* (H. Lange, *De gratia*, n. 668). Il semble bien que plusieurs notions doivent être ici revisées et que la théologie, comme nous le dirons plus loin, s'orientera de plus en plus vers l'idée que, dès l'éveil de sa raison, qu'il le sache ou non, tout homme est prévenu par la grâce du Verbe incarné qui illumine tout homme venant en ce monde (Jean, I, 9).

(41) L'histoire de la notion de nature pure vient d'être débrouillée magistralement par le P. de Lubac. Il exorcise l'idée d'une nature qui, une fois créée par Dieu, pourrait se suffire à elle-même, et n'aurait pas besoin du secours de son créateur. Il nous semble qu'il faudrait encore ajouter quelques précisions, à partir de la distinction entre le surnaturel relatif et le surnaturel absolu. Je persiste à croire que celui-ci, pour s'exprimer, suppose qu'au moins anthropomorphiquement, on parle de la possibilité de la nature pure. Mais on trouverait alors dans celle-ci une déficience congénitale bien plus radicale que celle qu'admettait Suarez. C'est ce que semble avoir entrevu Fénelon, auquel le P. de Lubac fait une allusion trop brève (*Surnaturel*, 1946, p. 170).

une rupture qui tantôt nous soumet à la grâce et tantôt nous fait lui résister. Pour qu'il puisse faire l'expérience de sa misère, Dieu veut souvent que l'homme commence par faire l'expérience de ses possibilités « naturelles ». Dans notre vie, « tout est grâce », mais tout n'est pas grâce de la même façon. Autre est la nature, sujet récepteur de la grâce, autre la grâce elle-même. La grâce d'aujourd'hui peut devenir la nature de demain, en ce sens que nous ferons demain ce que nous étions incapables de faire hier. Nature et grâce sont dans un rapport de tension qui suppose de perpétuelles interférences.

La grâce achève la nature et ne la détruit pas, nous dit l'humanisme chrétien, mais les auteurs spirituels ajoutent : pas de progrès spirituel sans une mortification constante des tendances de la nature (42). C'est que le concept de nature est plus souple que ne le disent les manuels de théologie et qu'il doit être lui-même « situé » dans une histoire concrète. Une fois accordé que nous sommes baignés dans un monde de grâce et que l'homme, doué de liberté, peut toujours coopérer à son salut, accueillir la grâce et la faire fructifier, on peut accepter le fameux pessimisme augustinien, pourvu qu'on le double d'un optimisme de la grâce, car cet optimisme surnaturel se révélera finalement aussi un optimisme de la nature. Un homme doué d'une immense fortune et qui se trouve soudain ruiné est un homme misérable ; mais si, par lui-même ou par ses amis, il peut la reconstituer en quelques années, c'est déjà un homme sauvé. C'est bien là, semble-t-il, l'esprit, sinon la lettre de l'augustinisme véritable : l'homme déchu, l'homme pécheur est un être misérable, mais il lui reste le libre arbitre et la possibilité de coopérer à la grâce de Dieu. Or la grâce ne lui manquera jamais, car le Fils de Dieu s'est fait homme pour sauver ce qui était perdu (43).

L'histoire de la théologie de la grâce nous montre justement qu'on a mis de plus en plus l'accent sur la volonté salvifique de Dieu, vo-

---

(42) On pourra relire ici, pour éclairer le débat, deux articles apparemment opposés et qui sont une sérieuse invite à la réflexion. En 1939, aux journées universitaires de Grenoble, M. Pierre Mesnard dénonçait vigoureusement le faux spiritualisme pour qui la nature est l'ennemie de la grâce, et critiquait le « pessimisme » de l'auteur de l'*Imitation* (*Vie intellectuelle*, 1939, t. LXIV, p. 23). Mais, en 1942, le P. L. Merklen réhabilite le vieil auteur en traitant à son tour des divers mouvements de la nature et de la grâce (*La pensée catholique* [cahiers de guerre de la *Docum. cath.*], 1942, p. 54-55).

(43) Luc, XIX, 10. — Si l'on étudiait les réactions de l'Eglise en face du protestantisme et du jansénisme, on verrait qu'elle a voulu rejeter avant tout l'idée que l'homme est purement passif dans l'histoire de son salut, qu'il ne peut coopérer en aucune façon à sa justification. Les premières censures du baianisme ont insisté sur ce point (*Baiana*, éd. Gerberon, 1696, p. 3-7). Malheureusement la théologie scolastique, avec les controverses *de auxiliis*, s'engageait dans une impasse. Molinistes ou non, les théologiens supposaient que tout ce qu'on donne à la liberté est enlevé à la grâce et inversement. Dès lors, pour sauver la nature, on en venait nécessairement à délimiter un domaine où elle serait, *de iure* sinon *de facto*, seule maîtresse.

lonté sérieuse, efficace, qui, sans nullement contredire l'idée d'une prédestination éternelle, met tout en œuvre ici-bas pour que chaque homme, et non pas seulement tels prédestinés, ni telle ou telle classe d'hommes, puisse faire son salut et arriver d'abord à la grâce de la justification, ensuite à la persévérance finale. La gratuité de la grâce ne s'oppose nullement à son universelle distribution. Lorsqu'on imagine que la grâce est d'autant plus gratuite qu'elle est répartie entre un plus petit nombre d'hommes, on est victime de représentations anthropomorphiques, ou plutôt, essayant de se servir d'analogies humaines pour penser les dons divins, on ne sait pas découvrir ce qu'il y a de meilleur chez l'homme. L'amour d'une mère est gratuit, mais qui donc oserait penser qu'il n'enveloppe de tendresse que tel ou tel fils? Bien plus, le péché lui-même, loin d'être nécessairement un obstacle à la grâce, peut en être comme une préparation providentielle. Le pécheur, remarque quelque part M. Maritain, ne dit pas à Dieu : « ayez pitié de moi, malgré mes péchés », mais « ayez pitié de moi, *parce que* j'ai péché » (44). L'Evangile nous représente le Père des Cieux sous les traits du père de la parabole, qui accueille son fils prodigue sans lui demander d'explication. Dieu va ainsi sur la route au-devant de ses fils pécheurs, il agit secrètement au dedans des cœurs pour faire surgir en eux cette nostalgie de la maison paternelle où il faisait si bon vivre. Dieu, dit le concile de Trente après Augustin, n'abandonne jamais les hommes qu'il n'ait été abandonné le premier (45). Cette formule magnifique est encore trop peu audacieuse. Dieu, devons-nous dire, n'abandonne jamais le pécheur tant que dure la vie d'ici-bas. Même lorsqu'il le laisse pour un temps aux conséquences de ses fautes, c'est toujours avec l'intention de lui faire prendre conscience de sa misère. Il faut dire de chaque vie d'homme ce que saint Paul nous dit de l'humanité entière. La loi est à la fois le pédagogue qui conduit au Christ et l'obstacle qui, révélant le mal, provoque la transgression (46). Mais comme la nature elle-même, la Loi est orientée vers le Christ. La loi naturelle et la loi écrite n'ont de sens que rapportées à cette Loi de grâce qui, inscrite dans les cœurs par l'Esprit Saint, est l'essentiel de la loi nouvelle (47).

* * *

Essayons donc maintenant de reprendre, en les complétant, les analyses de Rousselot. La nature est en nous à la fois désir natif et refus possible de la surnature, du moins dans l'ordre historique où nous vi-

(44) J. Maritain, *L'humanisme intégral*, 1934, p. 87.

(45) *Concil. Trident.*, Sess. VI, c. 11 ; D.B., n. 804 : « Deus sua gratia semel iustificatos non deserit nisi prius ab eis deseratur ». Cfr Augustin, *De natura et gratia*, n. 29 ; PL, XLIV, 261.

(46) Voir le bel article de saint Thomas, *I° II°°*, q. 106, art. 3.

(47) *I° II°°*, q. 106, art. 6 : « id quod est potissimum in lege Novi Testamenti et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus sancti ».

vons ; la surnature se définit d'abord par la vision béatifique et la grâce habituelle qui en est l'anticipation. Chez l'homme justifié, la grâce achève la nature, c'est-à-dire qu'elle la parfait, l'élève à un ordre tout nouveau et proprement divin, mais elle l'achève aussi en lui donnant la mort, en lui enlevant cette indépendance, cette suffisance qui est impliquée dans toute affirmation spontanée de l'esprit créé ([48]). Pour être lui-même, il faut que l'homme accepte de se laisser envahir par la présence d'un autre, mais d'un autre qui, loin de supprimer en lui la personnalité, lui donne de se parfaire et d'entrer en relations avec Dieu lui-même.

Une fois ainsi affirmée, de façon statique, notre divinisation, il reste à voir comment concrètement elle se réalise à travers nos histoires humaines. Avant d'être justifié par le baptême ou la pénitence, l'homme est un pauvre pécheur qui, laissé à lui-même, ne pourrait sortir de son état misérable, mais que la grâce de Dieu vient chercher au fond de l'abîme où il est plongé. Cette grâce de Dieu est la grâce actuelle dont parlent le catéchisme et la théologie.

La distinction entre grâce actuelle et grâce habituelle est fondamentale, et nul ne peut songer à la remettre en question, mais il ne faut pas l'entendre de façon trop rigide. Lorsqu'elle nous parle de la grâce actuelle comme d'une *motion*, la théologie risque de nous égarer. Le terme a pu être fort utile, mais il peut laisser croire que le Dieu du christianisme n'est que l'Acte pur, le moteur immobile qui meut toutes choses par le désir. Non, Dieu, sans laisser d'être transcendant à sa création, a daigné habiter en elle. Il est présent dans l'âme des justes, il leur communique sa vie, il met en eux une participation de sa propre nature. La grâce habituelle est un principe de vie supérieure, un don permanent qui nous fait être et agir de façon divine. Chez le juste, la grâce actuelle sera moins une motion venant de l'extérieur que l'épanouissement, l'efflorescence, l'irradiation de la grâce habituelle. La présence de Dieu se manifestera par des impulsions, des attraits, des élans qui, s'ils ne sont pas d'abord du domaine psychologique, ne sont pas sans rapport avec notre psychologie concrète. Ici les merveilleuses analyses de saint Augustin reprennent toute leur valeur sans nul péril de voir, comme chez Jansénius, la liberté supprimée au profit de la délectation victorieuse. Mais laissons ici ce problème qui nous entraînerait trop loin.

Chez le pécheur, la grâce actuelle n'est pas le fruit de la présence de Dieu dans les âmes, mais l'homme, si pécheur qu'il soit, n'échappe pas à ce milieu divin, à ce monde tout pénétré de grâce dont le Christ et l'Église sont le centre et la raison d'être. Tout homme est fils du vieil Adam pécheur, tout homme aussi appartient au Christ et à la

(48) Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 30 (II), 1 ; PL, XXXVI, 230 : « Finis non consumens, sed perficiens, duobus enim modis dicimus finem : vel quo fit ut non sit quod erat, vel quo fit ut perfectum sit quod inchoatum erat ».

Trinité entière. Le Saint-Esprit n'habite pas dans l'âme du pécheur et, en un certain sens, on peut dire qu'il n'agit que du dehors (49), mais ce même Esprit vit au cœur de l'Eglise et, par elle, de l'humanité tout entière. Il cherche à unifier les membres épars de ce corps immense qui n'est pas encore enfanté tout entier, à briser les murs de séparation, à rassembler les nations dispersées, à réaliser l'unité spirituelle de la famille de Dieu. L'homme est libre, hélas ! et il peut se damner. Mais il reste que, tant qu'il demeure sur terre, si infidèle ou si pécheur qu'il soit, Dieu travaille en son cœur, la grâce cherche à l'envahir, ainsi qu'on voit, dans une terre désolée, la vie manifester sa présence en mille endroits, apparemment sans lien les uns avec les autres, et préparer pour l'avenir de merveilleuses réussites.

La grâce actuelle, qui était comme l'efflorescence de la grâce habituelle dans l'âme des justes, est, dans l'âme du pécheur ou de l'infidèle non justifié, l'anticipation de cette même grâce. Elle n'a de sens que finalisée vers la justification. Elle est surnaturelle parce qu'elle vient dans une nature déjà constituée, mais surtout parce qu'elle est orientée vers la grâce habituelle qui, elle, est intrinsèquement surnaturelle. Les théologiens ont ici quelque peu compliqué les choses. A les lire, on croirait que Dieu dispose de deux espèces de motions, les unes surnaturelles, les autres simplement naturelles. De là naissent de faux problèmes, ou des reproches injustifiés à l'égard des théologiens du passé. Se demander si l'on trouve chez saint Thomas, avant la justification, une grâce actuelle intrinsèquement surnaturelle, c'est peut-être canoniser trop vite une problématique moderne assez discutable. Tout est grâce, a dit Bernanos, mais, comme nous l'avons dit plus haut, tout n'est pas grâce de la même manière. On peut, si l'on veut, appeler grâce le premier mouvement par lequel la créature raisonnable s'oriente vers son Créateur. Mais comment définira-t-on alors la nature? Celle-ci, avons-nous dit, est, dans l'ordre concret où nous sommes, et quoi qu'il en soit de l'hypothèse d'une nature pure, un élan spontané vers sa fin dernière en même temps qu'une possibilité de refus. Voici par exemple un petit païen égaré sur une terre lointaine. La « grâce » du Christ, à son insu, va le chercher dès l'éveil de sa raison, la nature est chez lui à la fois l'ennemie et l'amie de la grâce. La spontanéité naturelle est à la fois bonne et mauvaise. Avant même de poser un acte vraiment libre, cet enfant aime d'un même amour le Créateur et les créatures, mais il aime celles-ci d'un amour qui n'est pas sans mélange. Il se conforme d'instinct aux exemples qu'il rencontre autour de lui, les bons comme les mauvais. L'éducation de cet enfant commence dès ses premiers ans. Mais peu à peu l'intelligence s'éveille, la volonté s'exerce

(49) *Conc. Trident.*, Sess. XIV, c. 4 ; D.B., n. 898 : « Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed moventis... ».

librement, d'une liberté commençante et comme analogique. La grâce aussi travaille cette âme, grâce encore anonyme, don gratuit qui n'est pas encore, dans cette conscience, l'appel de quelqu'un à quelqu'un. Cet enfant en arrive ainsi à poser des actes bons, conformes à la Loi morale, mais aussi des actes mauvais, en désaccord avec cette Loi. Le problème de l'intention n'est pas encore posé en toute clarté. On reste dans le domaine de cet implicite cher au P. Rousselot où la moralité, comme la réflexion et la liberté, ne sont encore qu'analogiques. Ni le bien ni le mal, même s'ils sont nommés, ne sont encore clairement distingués dans leur rapport à la fin dernière. En ce sens, nous continuerons à dire avec la théologie classique, elle-même en accord avec saint Augustin : sans la grâce de Dieu, entendons sans grâce connue comme telle, l'homme peut poser des actes moralement bons, non seulement en droit, mais en fait (50).

Mais voici, au sein de la continuité naturelle, une rupture soudaine. La grâce entre dans cette vie, grâce proprement dite, illumination soudaine qui révèle le sens de ces touches mystérieuses qui peut-être l'ont préparée. C'est cet âge de raison dont saint Thomas nous dit qu'il commande l'orientation de la vie entière (51). A vrai dire, la thèse du Docteur Angélique est ici quelque peu sommaire et manque de nuances psychologiques. Il est peu vraisemblable que l'enfant délibère ici sur sa fin dernière de façon très explicite. Mais il n'y en a pas moins une rupture avec l'expérience antérieure, sauf le cas extraordinaire d'enfants tellement prévenus par la grâce que celle-ci les a établis presque d'emblée dans une vie surnaturelle qui, de loin, rappelle celle de la Vierge Marie. Désormais, la vie morale a un sens profond. Le péché véniel lui-même, pourrait-on dire, n'est plus qu'analogique avec le péché véniel de la période précédente. C'est le péché véniel d'un enfant qui a déjà commis ou pu commettre un péché mortel, se détourner délibérément de Dieu tel qu'il l'a connu. Si, dans cette épreuve providentielle, l'âme a été fidèle à l'appel d'en haut, elle a été du même coup justifiée, elle est désormais en état de grâce (52).

L'enfant chrétien, lui, a été établi dans cet état par le baptême. Dès ses premiers pas dans la vie, il a été constitué fils de Dieu, frère du Christ, temple de l'Esprit Saint. Mais on trouverait dans sa psychologie concrète un cheminement analogue des appels divins et des réponses humaines. L'enfant païen sentait en lui confusément qu'un autre, meilleur que lui, travaillait son âme et l'invitait à se dépasser, à devenir meilleur. L'enfant chrétien sait cela dès son enfance. Les leçons de sa mère, les exemples de ses éducateurs viennent corroborer

(50) *De spiritu et littera*, n. 48 ; PL, XLIV, 230 (cfr ci-dessus, page 119, note 24).

(51) *I^a II^ae*, q. 89, art. 6 ; autres références dans L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai théologique*, 2e éd., 1934, p. 65-66.

(52) Cfr L. Capéran, *op. cit.*, p. 57-60.

les inspirations divines. Mais lui aussi, bien que délivré de la tache originelle, il sent en lui les résistances d'une mauvaise nature. Sa bonne nature est tout entière pénétrée de grâce, mais les germes des sept péchés capitaux sommeillent aussi dans son âme, et seule une fidèle correspondance à la grâce, manifestée pratiquement par le renoncement et le sacrifice, entretenue par la vie sacramentaire, peut les mortifier. Chez lui, sans cesser de rester une grâce, l'action divine crée comme une nouvelle nature, lui donne cette connaturalité pour le bien que le P. Rousselot, après saint Thomas, a mise en relief.

La grâce en lui, comme d'ailleurs chez notre païen, est génératrice de liberté, elle affranchit l'homme de la servitude intérieure, le fait maîtriser les passions naissantes. Mais une vigilance attentive est ici indispensable. La « nature » en effet, entendons la mauvaise nature, prend quelquefois le masque de la grâce (53). On peut vouloir être chaste ou tempérant et le vouloir avec une intention perverse ou une intention mêlée. L'homme alors organise sa vie autour d'une tendance fondamentale, vanité, orgueil, appétit de domination, qui, au lieu d'unifier l'âme, la divise encore. L'homme se fait centre, il cesse d'être soumis à Dieu, et ses vertus ne sont qu'apparence ou plutôt, unifié dans certains domaines, il devient ailleurs son propre esclave. Nous connaissons tous de ces hommes qui sont des modèles de rectitude en affaires, qui sont fidèles à leurs devoirs religieux, et qui ne savent pas garder la fidélité conjugale ; plus souvent encore, de jeunes époux qui sont chastes, dévoués, mais que la passion des affaires, le souci de gagner de l'argent, ou bien le soin de leur réputation, empêche certainement de monter et fait quelquefois tomber dans le péché mortel. Ici encore, à condition d'être reprises, adaptées, les merveilleuses analyses de saint Augustin sont pour le théologien et pour le directeur spirituel d'un puissant secours. Pour faire une théologie de la grâce qui réponde vraiment à nos préoccupations spirituelles, il faudrait réétudier le problème des rapports entre la grâce et les vertus, entre les vertus infuses et les vertus acquises, le péché mortel et le péché véniel. Mais cela nous entraînerait fort loin.

Il nous reste surtout à dire un mot du problème de la persévérance des justes. Depuis saint Augustin, cette question est, elle aussi, une véritable *crux theologorum*. Le concile de Trente s'est refusé à trop préciser la doctrine en ce qui concerne soit les rapports entre la persévérance imparfaite des justes et la persévérance finale, soit la nature des secours nécessaires pour cette persévérance (54). Aussi bien y a-t-il dans la théologie scolastique des explications divergentes. Nous n'entrerons pas ici dans le détail, mais, en gros, on peut dire que

(53) Voir les remarques de J. Thibon. *Retour au réel*, 1943, c. 135-140.
(54) A. Michel, *Persévérance*, dans le *Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 1283-1289.

les uns sont attentifs à la continuité de la vie spirituelle, les autres au contraire à la distinction entre la grâce commune et la grâce de la persévérance finale. On pourrait concevoir à première vue que la grâce donnée au baptême suffit à l'homme pour atteindre sa fin dernière. Impuissant à observer la Loi avant la justification, il est maintenant, dirait-on, équipé surnaturellement. S'il reste fidèle à la grâce, il est assuré du salut. Mais comment sera-t-il fidèle à la grâce? La fidélité aux dons de Dieu n'est-elle pas encore un autre don de Dieu ? La persévérance finale n'est-elle pas un don incomparable ?

Aussi bien, saint Augustin et tous ceux qui se réclament de lui ont-ils adopté une position radicale. L'homme que Dieu tire de son péché a sans cesse besoin de nouveaux secours, la grâce lui est nécessaire à tout instant pour persévérer dans la justice (55). Affranchi du péché, il reste exposé aux attaques de la concupiscence, mère et fille du péché. La grâce habituelle qui lui a été donnée au baptême n'est qu'un germe de vie, germe qu'il faut à tout instant défendre contre les intempéries et contre la malignité de l'*inimicus homo*. Sans une grâce nouvelle, secours intérieur à la volonté qui divinise et guérit à la fois, il sera exposé à de nouvelles offenses de Dieu. Un secours divin, pleinement surnaturel, est donc requis à tout instant pour que le juste puisse persévérer. Cette nécessité commande toute une théologie de la prière de demande, elle impose une foncière humilité. C'est l'attitude des saints qui disent encore au Seigneur : « Mon Dieu, défiez-vous de moi, car sans votre secours, je serais aujourd'hui capable de trahir ». Dans cette perspective, le don de la persévérance finale est moins un don particulier que l'ensemble des dons surnaturels que Dieu fait à une âme, que ces dons viennent de l'extérieur, « motions » nouvelles, distinctes de la grâce habituelle, ou qu'ils soient comme le fruit normal de la grâce habituelle et de la présence du Saint-Esprit dans les âmes. Dans une synthèse, il y a toujours plus que dans les éléments rassemblés. Si l'on adopte cette manière de voir, on ne trouvera aucun instant de la durée, où l'homme puisse se flatter d'avoir reçu le don de la persévérance finale (56).

Cependant cette manière d'envisager les choses a paru dangereuse aux théologiens des derniers siècles ; ils redoutent de donner prise

---

(55) *Concile d'Orange*, c. 10 : « adiutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare ». Ce texte de Prosper d'Aquitaine résume bien la doctrine augustinienne, nous avons dit qu'il entend le secours divin d'une grâce proprement dite. Il distingue entre la persévérance imparfaite et la persévérance parfaite (*perdurare, pervenire*), mais pour affirmer la nécessité d'un secours à tout instant.

(56) C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut interpréter les textes classiques de saint Augustin, v.g. *de dono perseverantiae*, 10 ; PL, XLV, 999. — Les textes liturgiques que rassemble M. Michel (*Dict. Théol. cath.*, t. XII, col. 1292), portent incontestablement la marque augustinienne.

aux accusations de protestantisme ou de jansénisme. On a peur de trop accorder à la grâce, je veux dire à la grâce qui guérit. En entrant dans les vues augustiniennes, ne risque-t-on pas de laisser croire que la nature a été complètement viciée par le péché? Ne faut-il pas au contraire chercher à doser savamment ce qui, dans la persévérance des justes, revient à la grâce et ce qui revient à la nature, préciser ce que l'homme peut avec la grâce habituelle et le seul concours naturel de Dieu? Mais du même coup on se prépare des difficultés insolubles. Tous les justes, dit-on, ont le pouvoir de persévérer, mais tous n'ont pas le don de la persévérance (57). De nouveaux secours, que l'on s'efforce de préciser, sont encore nécessaires pour que le juste puisse arriver au terme de la vie éternelle. Sans eux, il retombera dans le péché. S'il était permis de recourir à des comparaisons assez grossières, on pourrait dire que certains théologiens imaginent l'homme comme un pilote qui, pour faire un long parcours, n'emporte qu'un stock d'essence limité. S'il veut arriver au terme, il devra nécessairement faire en route un ou plusieurs atterrissages ; on lui garantit du reste que, s'il a réussi à arriver sans encombre à l'étape, on lui fournira le nouveau contingent sans lequel il ne pourrait continuer son vol. Cette comparaison, encore une fois, est bien grossière, mais elle permet de comprendre que la manière dont certains théologiens expliquent le don de la persévérance introduit dans la vie spirituelle un certain discontinu. Nous ne disons pas de suite que cela est illégitime.

La solution augustinienne paraît bien plus tentante, mais elle a l'inconvénient de minimiser le rôle de la grâce habituelle. Celle-ci risque de ne plus être qu'une dénomination commode pour désigner la synthèse de ces dons particuliers sans cesse renouvelés que Dieu fait aux âmes des justes. Ici encore il faut recourir à des notions plus souples. La grâce, avons-nous dit, est avant tout un principe de vie. Or nous savons par expérience que la vie du corps ou celle de l'esprit est en danger dès qu'on ne l'entretient plus par une nourriture appropriée. Cesser de l'alimenter, cesser de lire, de travailler, d'écrire, c'est, pour un corps ou pour une âme, la mort à plus ou moins bref délai. La vie ne s'entretient que si elle puise hors d'elle-même de quoi se renouveler sans cesse. Elle n'est pas un cristal immobile, ni une flamme qui se consume elle-même, elle est une réalité mystérieuse, ontologique, et cependant toujours en devenir. Si donc le justifié ne recourt ni à la prière ni à l'Eucharistie pour rester en contact avec le Dieu qui veut bien habiter en lui, la présence divine, qui est toute spirituelle, tendra à se faire moins intime, moins intense, et du même coup, la grâce, sans disparaître, manifestera moins ses richesses. Dieu est en nous, il nous meut de l'intérieur par cette

(57) Suarez, *De gratia Dei,* lib. X, c. 4, n. 12 ; *Opera,* Vivès, t. IX, p. 585.

seconde nature, par ce principe de vie qu'est la grâce habituelle, mais il ne demeure en nous qu'autant que nous voulons bien accepter sa présence. Le péché véniel, en lui-même, ne saurait le chasser, mais il est signe qu'on néglige l'hôte divin, qu'on commence à avoir moins d'attention pour lui. Un jour viendra où, de péché véniel en péché véniel, on finira par chasser Dieu de son âme. Il sera trop tard alors pour dire : « je n'avais pas voulu cela » !

On conçoit donc qu'il y ait dans la vie spirituelle et dans les rapports entre la grâce habituelle et la grâce actuelle, entre l'état de grâce et le don de la persévérance finale, à la fois cette continuité soulignée par l'augustinisme et la discontinuité, la rupture partielle que suppose la théologie post-tridentine. Mais pour bien analyser ces données de la vie surnaturelle et étudier le rapport entre l'ontologie et la psychologie de la justification, il faudrait donner d'abord une phénoménologie du péché et de la conversion, suivie d'une description de la vie de l'homme justifié. La grâce échappe au scalpel du psychologue, mais, encore une fois, elle n'est pas sans rapport avec l'expérience et, en tout cas, le péché, lui, tombe sous l'expérience de l'homme. Il ne serait pas le péché s'il n'était une rupture délibérée avec un Dieu dont on affirme la présence et qu'on ne peut pas ne pas se représenter comme un maître, un ami ou un père dont on trahit l'affection ou dont on outrage la majesté.

Qu'il nous suffise pour aujourd'hui d'avoir repris et, nous l'espérons, de ne pas trop avoir trahi l'enseignement de la théologie en le replaçant dans les perspectives de la psychologie religieuse moderne.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

LA METHODE APOLOGETIQUE DU CARDINAL DECHAMPS

La « méthode des classes ».

Le cardinal Dechamps n'aimait pas la méthode apologétique en usage de son temps. Après avoir prouvé la véracité des documents chrétiens et juifs, elle montre la vérité des prophéties, des miracles, la divinité de Jésus, l'établissement de son royaume marqué des caractères que seule l'Eglise catholique possède encore.

Or d'ordinaire, remarque Dechamps, la Providence ne convertit pas à la manière des manuels classiques. Ils obligent le fidèle à suspendre sa foi et l'acculent à un travail de longue haleine, souvent tout à fait impossible (1). Si Dieu est véritablement avec l'Eglise, « il ne se peut qu'il faille s'enfermer dans une bibliothèque pour s'en apercevoir (2) ». Et ailleurs, il ironise un peu : « comme si la critique pouvait être la première condition du salut (3) ».

Le chemin suivi par Dechamps sera celui qu'a ouvert, à toutes les âmes, le Père de toutes, « le chemin de tout le monde..., jamais caché quelque part dans un livre ou dans un cabinet d'étude (4) ». Est-ce à dire que l'autre chemin, bien que trop long, n'aboutisse pas au Royaume des cieux? Non, il y va même tout droit, en ce sens que son parcours est logique. Dechamps s'est toujours défendu d'avoir jamais insinué le contraire, contesté la valeur des autres méthodes que la sienne, ou prétendu qu'elles étaient fausses. Il ne s'en sépare même pas. Quoique distincte, sa route rencontre la route classique. Lorsqu'on a parcouru la sienne, il est bon d'explorer celle-ci parce qu'elle est pleine de « richesses scientifiques (5) ». Mais, inutile de se le dissimuler, elle est inaccessible à l'immense majorité des hommes. Les « hommes d'étude » eux-mêmes ne sont pas arrivés par elle à la certitude religieuse (6).

---

(1) *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne,* Tournai, 1856. Nous dirons les *Entretiens,* et citerons ce livre, comme les autres du cardinal Dechamps, en général, d'après l'édition des *œuvres complètes,* Malines, 1874 (*op. omn.*), t. I, p. XVI, 13-15 ; cfr aussi *op. omn.,* t. XVI (*Les Lettres philosophiques et théologiques*), p. 2, 37, 396, etc.

(2) *Op. omn.,* t. XVI, p. 192, 397-398. Et dans *« Le Christ et les antéchrists »,* Tournai, p. 451, même remarque : « Nous croirions manquer à *Dieu et au bon sens,* si, en présence de l'autorité vivante et catholique, qui affirme que Dieu est avec elle, nous supposions qu'il fallût *s'enfermer dans une bibliothèque pour s'en apercevoir* ». L'édition des *œuvres complètes* ne reprend plus cette boutade (*op. omn.,* t. II).

(3) *Op. omn.,* t. XVI, p. 403-405.

(4) *Op. omn.,* t. XVI, p. 20. 37. 51, 97, 323-324 et passim.

(5) *Op. omn.,* t. XVI, p. 403-405.

(6) *Op. omn.,* t. XVI, p. 20, 37, 51, 97, 323-324 et passim.

Sans doute bien des voies mènent à Rome. Mais celle des apologistes classiques est décidément impraticable. Une fois arrivé, on peut reprendre cette vieille voie et elle recouvre ses droits. Alors oui, il sera bienfaisant d'y faire quelques excursions. Elles ne sont pas indispensables, mais il ne faut pas pour autant les négliger (7). Lui-même, Dechamps, n'a pas négligé cet exercice. Il le fit, dit-il, dans son livre *Le Christ et les antéchrists* (8).

Toujours est-il « que ce n'est pas en passant par le Sinaï et les collines de Galilée, appuyés sur l'exégèse et la critique, mais que c'est par l'Eglise et en nous appuyant sur elle que nous remontons au Calvaire, au Sinaï et aux premiers jours du monde (9) ».

Cette apologétique, appelée plus tard ascendante, mène plus vite, plus aisément au but, que l'autre appelée descendante. Un chemin qui monte n'est pas toujours le plus rude, s'il est très court, parce qu'il fatigue moins qu'un long circuit. Ainsi du moins, le pense le cardinal.

La « méthode de la Providence (10) ».

Nous venons de voir Dechamps dessiner le tracé de sa méthode. Ce tracé passe par l'Eglise. C'est ce qu'il a eu principalement à cœur de constater, de faire constater. Pour obtenir la vérité religieuse, l'homme ne doit pas suivre et ne suit pas l'ordre classique, de la méthode des classes, mais « l'ordre réel et providentiel ». Dans cet ordre, l'autorité religieuse, comme toute autorité d'ailleurs, loin d'attendre que l'homme la recherche, « vient elle-même la première à sa rencontre ». Rencontre qui suffit à toute raison attentive et sincère, pour voir que cette autorité religieuse, que l'Eglise est de Dieu. Rencontre qui constitue la méthode de démonstration que préfère la Providence. D'où son nom : la méthode de la Providence (11). Les entretiens ont en exergue les mots suivants : d'abord un texte tiré des psaumes : « Ecoute et regarde » ; ensuite cet autre texte, tiré du livre lui-même : « Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous, et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même (12) ». Voilà en raccourci la thèse du cardinal Dechamps, sa méthode, son point de vue. Il se place résolu-

(7) *Op. omn.*, t. I, p. XVI ; t. XVI, p. 2.
(8) *Op. omn.*, t. XVI, p. 402.
(9) *Op. omn.*, t. XVI, p. 51. Cette jolie image fait allusion et répond à une objection du Prince Albert de Broglie, *Le libre examen de la vérité de la Foi*, p. 705-718 dans *Le Correspondant*, nouv. série, t. IV (XL de la collection), Paris, 1857, p. 710. Visiblement, Dechamps veut éviter de passer pour un novateur en apologétique. En fait, il l'est.
(10) Cette étude porte sur la méthode comme telle. L'abbé A. Minon vient d'écrire deux articles sur *La méthode de la Providence*, dans la *Revue Ecclésiastique de Liège*, t. XXXIII, 1946, p. 65-83, 205-217. C'est un résumé de la doctrine du cardinal et un jugement sur sa portée.
(11) *Op. omn.*, t. I, p. 15-16 ; t. XVI, p. 9-10.
(12) *Ps.* XLIV, v. 11 ; cfr *op. omn.*, t. I, p. 16, 428.

ment sur le terrain des faits. Terrain solide où l'âme et la vérité sont mises en présence l'une de l'autre comme Dieu les met réellement en présence, « non en théorie et *in abstracto*, mais *in concreto* ou *in individuo* », donc dans leur vie réelle et circonstanciée (13).

Terrain public où tous prennent pied. C'est une chaîne de faits concrets qui, tels des anneaux larges et puissants, enserrent le monde (14). Faits sans doute peu nombreux, mais incontestables, et surtout vivants, permanents, actuels. Les uns sont intérieurs à l'homme, ils le préparent à la démonstration de la foi. Les autres lui sont extérieurs, et forment seuls la preuve à proprement parler. Pour percevoir les faits intérieurs il suffira d'écouter sa conscience. Pour voir les faits extérieurs, il faudra regarder avec attention. « *Audi, filia et vide*, écoute et regarde », c'est toute la démonstration : un « fait intérieur » et un « fait extérieur (15) ».

En donnant audience aux faits qui se passent en nous, Dechamps rompt une première fois en visière avec les tenants de la méthode apologétique en usage. Celle-ci ne leur prêtait qu'une oreille toujours distraite et souvent sourde (16). Le cardinal le regrettait. Avant d'exiger l'attention de ses auditeurs (et surtout leur consentement), il faut savoir l'éveiller. L'analyse de ce qui se passe en nous, en d'autres mots l'analyse du fait intérieur, prépare l'âme, la travaille en quelque sorte, balaye en elle cette poussière d'objections qu'accumulent les maladies de l'esprit, l'orgueil caché. Grâce à cette analyse, Dechamps voit déjà abrégé le chemin qu'il trace vers la vérité. Parce que précisément elle est une excellente préparation de l'âme ; parce qu'elle la met « au vrai point de vue, celui de la sincérité », celui de la bonne foi ; parce que l'efficace d'une preuve, même décisive en soi, dépend du cœur et de la volonté ; parce que décrire le fait intérieur, c'est observer que la raison a besoin de la foi, et la volonté de la grâce (17). La nature déchue appelle le surnaturel.

De même qu'il est nécessaire de disposer pour imposer, il sera

---

(13) *Op. omn.*, t. XVI, p. 399.

(14) *Op. omn.*, t. III (*La question religieuse*), p. 7.

(15) *Op. omn.*, t. II, p. 10 ; t. XVI, p. 56-57. Cfr aussi t. I, p. XII-XIII. Chacun de ces deux faits mérite un examen spécial. Voici deux études sur le premier : A. Deboutte, C.ss.R., *De apologetische methode van kardinaal Dechamps. Studie over het inwendig feit* (Theologische studiën), Louvain, 1945 ; M. Becqué, C.ss.R., *Le fait intérieur dans l'apologétique du cardinal Dechamps*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. XXI, 1945, p. 97-166. Nous espérons publier une étude sur le fait extérieur.

(16) *Op. omn.*, t. XVI, p. 323.

(17) *Op. omn.*, t. XVI, p. 150-151. Faire admettre le fait de conscience est... « très utile, parce que la préparation de l'âme abrège le chemin qui conduit à la vérité, et que sans la bonne foi, sans la sincérité intérieure devant Dieu, sans l'*oculus simplex*, le corps d'une démonstration religieuse quelconque sera sans lumière, *tenebrosum erit*. La démonstration de la révélation par les faits, par les caractères manifestement surnaturels de l'Eglise, est... décisive, *in se* ; mais son efficacité sur les âmes est *relative* à leurs dispositions volontaires et libres (p. 151) ».

nécessaire et suffisant de montrer l'Eglise, pour la démontrer. « Regarde ». Il suffit d'ouvrir les yeux et on voit venir l'Eglise à sa rencontre. Voilà ce qui surtout abrège la marche vers la lumière. Puisque nous rencontrons l'Eglise en cours de route, puisqu'elle-même est venue à nous et souvent nous prévient, l'itinéraire que propose Dechamps ne sera pas bien long. Sur cette route-là, l'homme rejoint très vite la vérité parce qu'elle rejoint l'homme en se portant à sa rencontre. L'Eglise, en effet, est la vérité en marche vers l'homme. Elle le dispense des détours d'une « argumentation laborieuse et discutable », en se montrant elle-même la première, pareille à la Sagesse, et en se prouvant elle-même (18).

C'est qu'elle est un fait, extérieur à l'homme, qui a ce privilège unique d'être « vivant et parlant » ; un fait qui ne demande pas à être prouvé par nous, comme les autres faits, mais nous « donne lui-même ses preuves ». Elle permet de « prévenir les recherches savantes... de défier la critique la plus exigeante... ».

Parmi les faits extérieurs « toujours subsistants » (il veut dire, qui existent toujours), ce fait prend la première place et les résume tous. Il est sa propre preuve. C'est l'Eglise, manifestation de la puissance divine. Aussi ce fait se trouve-t-il « à la base de la foi raisonnable des simples et de la foi raisonnée des sages (19) ». Sages et simples ne peuvent s'en passer. Il ne faudrait donc plus, pense Dechamps, oublier la valeur de cette preuve d'elle-même qu'est l'Eglise et ne plus procéder en apologétique d'une façon abstraite mais concrète. Au lieu d'isoler les divers éléments des preuves, de faire abstraction de l'Eglise, quand on expose l'universalité et la stabilité du vrai christianisme, motifs de crédibilité, on ferait mieux d'achever la démonstration catholique et la démonstration chrétienne « *d'un seul coup* », en s'attachant au motif de crédibilité proprement dit que l'Eglise est elle-même. Elle est, elle réalise, elle seule réalise ce fait d'universalité et de stabilité de la religion chrétienne.

Les traités *De vera Religione* et *De Demonstratione christiana* l'avaient perdu de vue. Comme ils avaient négligé le fait intérieur, ils négligèrent le fait extérieur ou se réservèrent d'en parler dans le *De Ecclesia* ou la *Démonstration catholique*.

C'est un tort, selon Dechamps. Il le leur reproche, regrette cette négligence et, croit-il, est... loin malgré cela de blâmer la méthode de ces manuels (20) !

---

(18) *Op. omn.*, t. XVI, p. 5. Le texte de la *Sagesse* que Dechamps applique à l'Eglise avec prédilection est tiré de *Sap.*, VI, 14 : « ita ut se prior ostendat ».

(19) *Op. omn.*, t. XVI, p. 322.

(20) *Op. omn.*, t. XV (*Mélanges*), p. 337-339. Voici ce qu'il dit sur l'oubli de cette vérité à savoir que l'Eglise est elle-même motif de crédibilité : « N'est-il pas regrettable qu'on n'insiste pas davantage dans les cours de théologie sur une vérité aussi fondamentale? N'est-il pas triste qu'on semble même quelquefois

Que veut-il, ou plutôt et d'abord que ne veut-il pas? Il ne veut pas, comme l'apologiste des manuels, partir de la religion naturelle, puis traverser la religion révélée juive et chrétienne, pour arriver enfin à la religion catholique, à l'Eglise. Ouvrons par exemple le cours d'apologetique du Père Devivier, classique au siècle dernier ([21]). Il contient deux parties. La première est toute consacrée à « *la religion chrétienne* ». La seconde à « *l'Eglise catholique romaine* ». Ce n'est qu'après avoir prouvé la véracité des Ecritures et la divinité du Christ et de sa religion par le moyen des Prophéties et des miracles dont ses Ecritures nous parlent, qu'on nous montre du doigt, au second panneau de ce dyptique, l'Eglise vérifiant toute seule, parfaitement cette religion du Christ. Pour ce faire, on nous signale dans l'Evangile les propriétés dont Jésus revêt le Royaume qu il fonde. Elles seront distinctives. Seule pourra s'en prévaloir l'Eglise qui vient du Christ. C'est pour cela qu'on les appellera les notes de la véritable Eglise du Christ.

Ces « notes » dont nous voyons le Christ dans l'Evangile habiller l'Eglise qu'il institue, ce sont l'unité, la catholicité, l'apostolicité et la sainteté ; autant de critères trouvés dans l'Ecriture. Or l'Eglise catholique romaine est seule à les détenir. Par conséquent les critères jouent. Sans doute, pour Dechamps aussi les « notes » sont des critères de l'Eglise véritable. Mais c'est à la manière de Bossuet. C'est en tant que miracle permanent ; c'est parce que, grâce à elles, l'Eglise est un « miracle subsistant ([22]) ». Pour les classiques, elles signifient que l'Eglise est de Dieu parce qu'elle répond à l'Evangile. Pour Dechamps, elles signifient qu'elle *ne* peut être *que* de Dieu, parce qu'elle répond à un miracle. Les posséder, c'est signe (abstraction faite des textes scripturaires) qu'on sort non de mains d'homme, mais des mains mêmes de Dieu.

Etudes requises

Quelles sciences, quelles sortes d'études permettent dès lors à la méthode de la Providence de réaliser son dessein, d'établir les deux faits qui la composent? Cela dépendra de son visage particulier. Or

---

la perdre de vue, lorsque, dans le traité *De vera Religione* ou *De demonstratione christiana,* on expose, parmi les motifs de crédibilité, celui de l'universalité et de la stabilité du christianisme, en faisant *avec soin* abstraction de l'Eglise qui est ce fait-là même dont on constate le caractère surhumain et démonstratif de la révélation? N'est-il pas étonnant qu'on prenne si bien garde de prononcer le mot d'Eglise avant d'avoir démontré, *indépendamment du fait* qu'elle constitue, les autres faits dont elle est elle-même la preuve, non unique, mais principale ? — C'est évidemment se laisser distraire, par la science, du simple regard du bon sens... » (p. 337-338). Cfr aussi t. XVI, p. 24, 92-93 294-295, 317, 323 et passim.

(21) W. Devivier, S. J., *Cours d'apologétique chrétienne,* 3e édition, Tournai, 1836.

(22) Bossuet, *op. omn.*, t. IX, Paris, 1840 ; *Discours sur l'histoire universelle,* p. 291.

le caractère spécial de la méthode, tant pour le fait intérieur que pour le fait extérieur, provient de ce qu'elle les étudie de préférence comme des faits actuels. Et d'abord quant au fait intérieur, si elle se distingue de la méthode ordinaire, c'est parce qu'elle considère celui-ci beaucoup moins sous l'angle historique, que sous l'angle psychologique.

Les besoins et l'impuissance de l'homme qui constituent ce fait, « avant d'être historiques..., demande-t-il, ne sont-ils pas psychologiques ([23]) ? ».

Les théologiens classiques s'enquéraient de la conscience humaine dans le passé des peuples et de leurs sages, Dechamps, dans l'homme d'aujourd'hui tel qu'il est. Il constate lui aussi, mais ne s'arrête pas à constater les faits de la conscience comme faits « historiques », il préfère leur côté psychologique. C'est bien la marque distinctive, d'après lui, de cette partie de sa méthode, d'être une philosophie ou plutôt une espèce de psychologie du cœur et de la raison, qu'elle dispose, de ce chef, à croire dans l'Eglise. Il le dira à plus d'un objectant. C'est pourquoi, si cette analyse psychologique prépare la démonstration de la foi, elle ne l'est pas encore. Elle n'en est même pas la base. Elle est seulement utile ([24]). « Le caractère spécial de cette méthode ou ce que vous appelez son idée-mère, répond-il à l'abbé Cognat, un de ses adversaires, n'appartient ni exclusivement ni principalement à son côté préparatoire ([25]) ».

Or, tandis que les uns déplaçaient la démonstration véritable en la voyant là où elle n'était pas, les autres la supprimaient en ne la voyant pas où elle était, dans l'exposé du fait extérieur. Ce fut le cas, notamment, du meilleur peut-être et certes du plus sympathique des adversaires auxquels le Père Dechamps eut à répondre. Le prince Albert de Broglie avait objecté en effet, avec finesse et modestie, intelligence et gentillesse, que, dans son « humble opinion, la preuve... est moins une démonstration proprement dite que la vive description d'un fait. C'est la peinture historique de la manière dont, le plus souvent, sous l'influence de la grâce, une âme se convertit à la foi ; ce n'est pas précisément l'arme dont elle peut se servir pour fortifier en elle-même contre les désirs, les tentations, les objections, cette foi encore chancelante. C'est l'histoire de la conversion des âmes ; ce n'est point proprement la preuve de la vérité... Rapidement conçue, la vérité doit ensuite s'enfanter par une lente gestation : elle entre

(23) *Op. omn.*, t. XVI, p. 204-205.

(24) *Op. omn.*, t. XVI, p. 153, 190-191, 201, 204, 208-209, 313-314, 352. Cfr aussi *ibid.*, t. VII, p. 410-413. — F. Richard (adversaire du P. Dechamps), *D'une démonstration évangélique*, dans *l'Ami de la Religion*, Paris, 1858, t. CLXXIX, p. 341-344, 361-367, 421-428 et *Les nouvelles démonstrations catholiques* (*en réponse à la lettre du P. Dechamps*), *ibid.*, t. CLXXV (même année), p. 141-146, p. 161-166.

(25) *Op. omn.*, t. XVI, p. 190-191.

dans l'esprit et y demeure par raisonnement (26) ». Le Père Dechamps aurait décrit la conception rapide et non le laborieux enfantement de la vérité religieuse. Après l'instinct, il eût fallu céder la place à la raison. Mais le Père est convaincu du contraire. Si l'analyse du fait intérieur n'est qu'une préparation, l'exposé du fait extérieur est bel et bien, lui, une démonstration de la révélation.

En somme, ce qu'on reproche au cardinal Dechamps, c'est de bâtir sa preuve sans l'aide de l'histoire. Aussi est-ce souvent par ce biais qu'il avance sa réponse à l'objection. Pas n'est besoin de remonter dans le passé à grand renfort d'érudition, l'Eglise actuelle est un motif suffisant de crédibilité. C'est ce qu'il dit au prince de Broglie. Il concède que « l'apologiste serait inexcusable d'ignorer cette méthode qui suit l'ordre des temps (la méthode des classes) ». Mais si Dieu montre son œuvre à tous les siècles, il ne s'ensuit pas qu'il faille, pour la reconnaître aujourd'hui, examiner « *au moyen d'une critique laborieuse* » tout ce qu'il leur a montré. Les œuvres divines ne sont pas toutes ensevelies dans le passé. Ce que Jésus disait jadis, il peut nous le redire : « Croyez à mes œuvres ». Car, parmi ces œuvres, il en est qui accompagnent le cours du temps ; ce sont ces faits permanents dont parlent Augustin, Pascal et Bossuet (27). Et Dechamps de s'abriter derrière eux. C'est même dans un mot de Pascal qu'il voit l'idée fondamentale de sa démonstration : « la religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Le commun des hommes s'arrête à *l'état et à l'établissement* où elle est ; et cette religion est telle, que son seul établissement (tel qu'il est actuellement) est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres. Les plus instruits vont jusqu'au commencement du monde (28) ».

C'est bien cela : l'Eglise est tellement surhumaine, qu'elle demeure une preuve permanente (et que Dechamps croit décisive) de la révélation (29). Alors, rétorquera l'abbé Richard, l'histoire devient superflue. Or, l'Eglise étant un fait extérieur, c'est dans l'histoire qu'on puisera les preuves de sa divinité (30). C'était reprendre à son compte le grief d'Albert de Broglie que Richard avait lu et qui disait : « De gre ou de force » on est toujours relancé « dans la carrière des recherches historiques (31) ».

---

(26) Alb. de Broglie, *a.c.*, p. 714-715. Il écrit encore si joliment : « C'est ainsi qu'on prend terre sur le rivage de la foi : ce n'est pas tout à fait ainsi qu'on peut y creuser un port et y élever des digues » (p. 715).

(27) *Op. omn.*, t. XVI, p. 20-21. — *Jo.*, X, 38 « ...operibus credite ». Parole que Dechamps aime à citer.

(28) Pascal, *Pensées* (édit. Bruns.), 285. Les mots sont mis en italique par Dechamps. La parenthèse est de lui. Cité dans *op. omn.*, t. XVI, p. 22, 92 et passim.

(29) *Op. omn.*, t. XVI, p. 22.

(30) F. Richard, *a.c.*, adversaire à la fois vif et craintif.

(31) Alb. de Broglie, *a.c.*, p. 717 : « L'Eglise est-elle la seule institution qui distribue aux hommes l'enseignement religieux? D'autres font la même promesse. Quelles raisons de préférence me donnez-vous? De gré ou de force nous voilà relancés dans la carrière des recherches historiques, de la critique des textes, de la comparaison des systèmes ».

Dechamps lui avait répondu en distinguant : « De gré, oui, de force, non » et il en avait donné trois raisons. La première, nous la connaissons déjà. Parce que dans de telles conditions (si les études historiques et critiques rendaient seules la foi raisonnable) la généralité des êtres humains devraient renoncer à la foi... ou à la raison. A priori, on peut donc affirmer qu'il n'en sera pas ainsi. La deuxième raison ne fait que préciser la première. « Il ne faut pas être initié à toutes les erreurs pour être assuré de la vérité... Autant attendre la fin du monde pour savoir ([32]) ». La troisième est l'éclat même du grand fait divin qu'est l'Eglise. Il nous dispense de la lumière de l'histoire.

Cependant l'abbé Richard réitéra l'objection d'Albert de Broglie (avec moins de bienveillance du reste) et revint à deux reprises à la charge. Aussi le Père Dechamps précisa-t-il la position qu'il avait prise par rapport aux sciences historiques.

L'histoire comme telle n'est pas inutile, répond-il, mais les « *recherches laborieuses de l'érudition et de la critique* » le sont ([33]). Grâce à cette distinction, nous savons donc à quoi nous en tenir. Il y a histoire et histoire. L'une est aisée, utile et même utilisée. L'autre inutile et malaisée, ou « laborieuse » comme aime à dire Dechamps. A son avis, ce gros travail, ces discussions d'érudits sont superflus, dès qu'on est en présence d'un fait de notoriété publique. Pour s'assurer de l'existence de Rome, ville éloignée, ou de Sparte, ville passée, faut-il tout le labeur, toute l'érudition des maîtres en histoire? Non, une fois acquise, la certitude historique ne s'ébranle pas. Pour être éloignés de nous par l'espace ou le temps, les « grands faits de l'histoire » n'en sont pas moins certains. Que dire alors « du fait historique par excellence » qui relie tous les autres et leur survit ([34])? Parce que présent, public et notoire, ce fait nous fait grâce des lourdes dépenses de la critique, des « études proprement dites ». En même temps, il nous fait voir comment la Providence accorde la foi à la raison sans exiger toutes ces recherches dont pour la plupart nous sommes incapables ; ces « discussions qui, ordinairement, n'aboutissent pas même pour les savants ». Enfin il montre que, motif suffisant pour fonder en raison la foi des simples, ce fait est aussi nécessaire à la foi des savants ([35]). Car ces derniers eux-mêmes n'y arrivent en fait et d'ordinaire qu'en soumettant leurs intelligences,

(32) *Op. omn.*, t. XVI, p. 37-39.

(33) *Op. omn.*, t. XVI, p. 161. Cette réponse du P. Dechamps à l'abbé Richard date du 21 avril 1858. Celle au prince Albert de Broglie, de 1857.

(34) *Op. omn.*, t. XVI, p. 114-115. « La certitude historique une fois établie ne s'ébranle pas » (p. 115). Cfr aussi *ibid.*, p. 111 : « Il suffit de regarder avec attention et d'*écouter* de même : *audi et vide...*, sans qu'il soit besoin de remonter le cours des âges, l'histoire ou les *histoires* à la main, ni de faire le tour du monde. Pourquoi? Parce que les caractères de l'Eglise sont des faits constants, notoires, qu'elle nous fait voir *elle-même* ». Cfr aussi t. I, p. 116-119.

(35) *Op. omn.*, t. XV, p. 340-341 ; cfr encore t. XVI, p. 194-195.

toutes riches qu'elles soient, à une autorité vivante qui se prouve elle-même, « qui prouve elle-même sa mission (*) ». Que de fois Dechamps revient là-dessus. L'Eglise est un fait, par conséquent objet d'histoire, mais c'est un fait notoire, indubitable, qui vit, qui parle, et convainc. C'est là son caractère à part, de dire et de prouver elle-même d'où elle vient.

Dans une de ces étranges encyclopédies aux longs titres, à la mode de l'époque, où l'on reproduit la controverse Richard-Dechamps, nous avons eu la bonne fortune de trouver des annotations de la main de ce dernier. Elles expriment plusieurs fois la même idée et la soulignent (37).

Le Père Dechamps se défend de faire abstraction de l'histoire. Mais il affirme qu'il n'est pas requis de remonter jusqu'au premier anneau de la chaîne des faits, pour voir qui est au bout. Pour cela, pour tenir la chaîne tout entière des faits divins, il suffit de saisir son tout dernier anneau. L'Eglise se prolonge en effet jusqu'à nous et raconte elle-même son passé, ses origines, toute son histoire « avec une mémoire qui ne vieillit pas » et une autorité sans pareille. « Témoignage historique par excellence », à cause de ses caractères bien actuels, l'Eglise se suffit comme témoignage. Attendre, avant de croire, d'autres témoins que cette Eglise, ce ne serait pas moins résister au bon sens qu'à la bonne foi. D'ailleurs, se demande le Père, et c'est encore un appel à la bonne foi et une allusion à un texte de l'abbé Richard, « de bonne foi, *pourrions-nous construire l'Eglise historiquement*, si l'édifice tout entier... n'était là debout devant nous (*)? »

Suivent de belles pages où triomphe une conviction éloquente. Elles nous décrivent les rapports entre l'Eglise et l'Ecriture. On les devine à ce qui précède. Si on n'a pas besoin de l'appareil historique, son outillage scripturaire n'est pas davantage requis. C'est la logique du procédé. C'est toujours l'Eglise qui se suffit. Elle qui fait de l'exégèse comme de l'histoire. La primauté du pape nous fait com-

---

(36) *Op. omn.*, t. XV, p. 340-341 ; cfr aussi t. XVI, p. 194-195.

(37) Ch. Berton, *Dict. du paradoxe*, etc. (publié par Migne). Paris, 1858. — Les notes marginales bordent un article de Berton, sur *l'Eglise* (c. 240-284), là où il parle du P. Dechamps (c. 280-284). On peut les voir dans le volume que possède la bibliothèque des Pères Rédemptoristes de Bruxelles (maison de S. Joseph) aux c. 280, 274, 275. Par ex. aux mots « entendant l'Eglise » dans la c. 280, en marge : « entendant l'Eglise m'expliquer *elle-même* ses caractères et me les prouver ». Toujours il souligne ce mot : « elle-même ».

(38) Nous résumons un beau passage des *op. omn.*, t. XVI, p. 115-116. — Pour l'allusion à la prétention de l'abbé Richard de pouvoir construire l'Eglise historiquement, cfr Richard, *a.c.*, p. 365. Citons un texte qui chante éloquemment victoire : « Voyez donc ceux qui lui (l'Eglise) ont tourné le dos, voyez-les à l'œuvre pour construire ou reconstruire historiquement l'Eglise ! Quelle tour de Babel ne s'efforcent-ils pas en vain d'élever ! Nous ne ferions pas mieux qu'eux si nous n'avions les yeux fixés sur la maison de Dieu inébranlablement assise sur la pierre ferme... » (*ibid.*, p. 117).

prendre le « *tu es Petrus* », l'usage de la confession, le « *quorum remiseritis peccata* », et l'offrande de la sainte messe, le « *Hoc facite in meam commemorationem* », que sinon nous n'entendrions « *qu'à demi* ou à peine ». Bref, c'est l'Eglise « qui nous donne la clef de ses archives et le sens des documents qu'elles contiennent (39) ». Aussi le cardinal Dechamps se gausse-t-il un peu de ceux qui lisent l'Ecriture sans docilité envers l'Eglise, mais avec la prétention d'y faire « la découverte de la vérité ». C'est oublier que l'Ecriture est donnée à l'Eglise et que celle-ci la précède (40). Et il rappelle que toutes les vérités furent confiées à l'Eglise dès le principe, qu'une partie seulement en fut couchée par écrit. Dès le principe, en effet, quand les premiers fidèles lisaient la Bible, les apôtres, les évêques, les prêtres la leur commentaient. Il le fallait. Sans le « monument vivant de l'Eglise », le « monument écrit du Nouveau Testament » eût été une énigme. Celui-ci a besoin de celui-là pour que soient reconnus avec la « certitude nécessaire » son sens et son autorité. Placés l'un en face de l'autre ces deux monuments « s'expliquent mutuellement (41) ». Mais le premier peut s'expliquer sans le deuxième, et non vice versa. L'Eglise peut non seulement s'expliquer sans l'aide des Ecritures, elle peut aussi se démontrer sans elles. Dechamps répète souvent, à l'adresse des apologistes conservateurs, cette affirmation d'un théologien de Malines, l'abbé Dens ; qu'on peut connaître l'autorité de l'Eglise indépendamment des Ecritures (42). Fort de l'appui de ce classique, il reproche aux autres classiques non pas l'inexactitude de leur système (les saints Livres sont, au point de vue historique, des témoins sûrs, mais moins sûrs que l'Eglise), il leur reproche ses lacunes (43).

Nous les avons constatées plus haut, avec Dechamps. Les Ecritures ne mènent pas à l'Eglise. C'est l'Eglise qui mène aux Ecritures. Pour le dire, il s'appuie parfois sur Tertullien, saint Irénée et Moehler, plus souvent sur Fénelon, sans cesse sur saint Augustin (44). « Je ne croirais pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne m'y

---

(39) Il nous est impossible de transcrire ici cet important et admirable passage. Il est trop long. Cfr *ibid.*, p. 116-117. Cfr aussi *ibid.*, p. 162-163 et le t. XV, p. 344-345. De même, pour préserver la présence eucharistique des imaginations de l'hérésie, il faut l'Eglise (t. XVI, p. 116-117). Cfr, enfin, t. VI, p. 31-32. « Ce n'est pas l'Ecriture qui nous a fait connaître l'Eglise ; c'est l'Eglise au contraire qui nous a fait connaître l'Ecriture » (p. 31), comme toute vérité dans l'Ecriture.

(40) *Op. omn.*, t. I, p. 94 : « ... Le don des Ecritures a été fait à l'Eglise et... l'Eglise existait avant les Ecritures dans l'ancienne et dans la nouvelle alliance. La tradition vivante a toujours précédé l'Ecriture ».

(41) *Ibid.*, p. 95 ; t. XV, p. 399 ; t. III, p. 169.

(42) P. Dens, *Theologia*, t. II, Liége, 1794, *Tractatus de virtutibus theologicis*, Pars I^a, *De virtute Fidei*, n. 20, p. 40 : « auctoritas Ecclesiae independenter a revelatione cognosci potest ex suis notis... ».

(43) *Op. omn.*, t. I, p. 97.

(44) Tertullien, *De prescriptione*, 19 (PL, II, 31) ; S. Irénée, *Advers.*

entraînait pas résolument ». Ces mots du saint reviennent continuellement chez Dechamps. Il est tellement de cet avis, qu'il consacre à le défendre toute une « dissertation ([45]) ». Il y donne de larges extraits de saint Augustin. Beaux textes où le saint revient sans se lasser sur le même thème, et le cardinal les citera inlassablement au cours de ses écrits ; les apôtres ont vu une chose, grâce à laquelle ils crurent à ce qu'ils ne voyaient pas. Nous sommes au même régime. Eux, ils virent les miracles de la tête (du Christ), et crurent aux miracles qui sortiraient du corps : l'Eglise répandue dans tous les pays du monde. Ils crurent au corps, parce qu'ils virent la tête. A nous de croire au Christ que nous n'avons pas vu, mais qu'un jour nous verrons, parce que nous voyons l'Eglise, son corps. Ce qu'Augustin prêche, comme de coutume à grand renfort d'antithèses, il le développe *ex professo* dans son traité : *De Fide rerum quae non videntur*. Dechamps en cite plusieurs pages dans sa petite dissertation. Et c'est toujours le même balancement antithétique de vagues qui montent et descendent.

C'est toujours le flux et le reflux d'un même thème. « Les apôtres ont vu une chose, cru à une autre ». Ils ont vu naître, mourir et ressusciter le Christ, que nous ne voyons pas ; mais ils ne virent pas son épouse (l'Eglise) adorée par les nations ; ils y crurent. Pourquoi ne croirions-nous pas aux « choses premières, et aux dernières » que nous ne voyons pas, puisque nous voyons « celles du milieu », comme on croit aux sentiments non perçus de ses amis par des indices perçus ([46]) ?

Dechamps savait puiser à bonne eau. Nous y avons puisé à notre tour parce qu'il est utile d'y boire pour comprendre les pensées du cardinal. Muni de tels textes, il tire la conclusion : par l'Eglise aux Ecritures, non par les Ecritures à l'Eglise. C'est oublier ce principe et l'argument de saint Augustin que de se croire tenu d'aboutir au miracle qui est devant ses yeux par « les preuves écrites » des miracles accomplis devant les yeux d'autrui. Ce refus de voir le corps aujourd'hui visible, avant d'avoir laborieusement prouvé la résurrec-

---

Haeres., l. III, c. 3, 42 (PG, VII, 848). Moehler, *La Symbolique*, t. II, Louvain, 1854, p. 5-10, 26-31. — Fénelon, *Lettres sur la religion*, Paris, 1843, p. 158-159. S. Augustin, *Contr. Episc. fund.* (P.L., XLII, 178) : « Evangelio non crederem nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas ».

(45) *Op. omn.*, t. XV, p. 327-347, *Du fait de l'Eglise.*

(46) Voici le texte latin que Dechamps cite le plus souvent (surtout ce qui est mis en italique) : « Apostoli Christum praesentem videbant, sed toto orbe terrarum diffusam ecclesiam non videbant ; videbant caput, et de corpore credebant. *Habemus vices nostras*, habemus gratiam dispensationis nostrae : ad credendum, certissimis documentis tempora nobis in una fide sunt distributa. *Illi videbant caput, et credebant de corpore : nos videmus corpus, credamus de capite* ». S. Augustin, *Sermo* 242, c. VIII, n. 12 (PL, XXXVIII, 1143). — *De fide rerum quae non videntur* (*ibid.*, XL. 176-178 ; cfr aussi *Sermo* 116, c. V, n. 6 (*ibid.*, XXXVIII. 659 660) ; *Sermo* 238, n. 3 (*ibid.*, XXXVIII, 1226). Cfr *Op. omn.*, t. II, p. 132-134.

tion du chef invisible « est une imitation de ce qu'auraient fait les disciples si, en présence de leur Seigneur ressuscité, ils eussent exigé pour croire à « la catholicité » promise et annoncée par lui, mais pas encore visible, d'autres preuves que celle de sa résurrection (47) ». Voilà comment il paraphrase saint Augustin. Son but a été de faire voir clairement qu'il n'y a pas de cercle vicieux à croire ce que l'Eglise enseigne parce que Dieu l'a révélé et à savoir que Dieu l'a révélé parce que l'Eglise l'enseigne. Car, l'Eglise prouve elle-même, en même temps qu'elle l'enseigne, la révélation de Dieu, par le miracle qui est en elle, sans références à ceux qui sont dans l'Ecriture (48).

Enfin, dans la méthode, alors que les Ecritures ne prouvent pas l'Eglise, le renversement des rôles étant complet, l'Eglise prouve les Ecritures. Nous l'avons vu. Avant de nous en démontrer le sens, nous savons déjà que l'Eglise nous en démontre l'authenticité et l'inspiration (49). Mais alors, lui demande-t-on, n'élevez-vous pas l'Eglise au-dessus de la Bible? Une lettre du cardinal à l'objectant répond avec clarté (50). La réponse commence par une question. Serait-ce blesser l'infinie dignité du Verbe dans l'hostie, d'affirmer qu'il se donne à nous par l'Eglise? Tout comme l'Eucharistie, l'Ecriture est un don divin directement fait à l'Eglise et seulement indirectement à nous, par l'Eglise. Le correspondant insiste. Cette Eglise garderait-elle sa foi à l'aide de sa tradition vivante, même si par impossible elle se trouvait privée de la Bible et des Pères? Même alors, continue Dechamps, elle ne deviendrait pas subitement incertaine ni de cette tradition, ni de sa foi, ni de sa loi, ni de ses sacrements, ni de sa constitution aussi « divinement établie » au reste, que l'Ecriture est « divinement inspirée ». Néanmoins, parce que celle-ci est inspirée de Dieu, c'est en elle principalement que l'Eglise « cherche l'expression de sa foi ». Cette foi n'y est pas tout entière. Toutes deux divines, la Bible et l'Eglise diffèrent cependant : l'une ne détrompe guère ceux qui la comprennent mal, l'autre au contraire les détrompe. Elle garde la doctrine que contiennent l'Ecriture et la tradition, de toute erreur.

Conclusion : « Ne séparons donc jamais ce que Dieu a uni ! » La lettre est morte, sans son esprit vivant et vivifiant (51).

---

(47) *Op. omn.*, t. XVI, p. 194-195. Cfr aussi t. XV, p. 346-347.

(48) *Ibid.*

(49) Dechamps niera qu'il faille, comme le veut un « critique inattentif », établir l'authenticité et la véracité des Ecritures, avant de les citer, quand on les cite pour attester leurs affirmations sur la divinité du Christ, contre les négations des protestants et des rationalistes. — L'Eglise et le Christ, d'ailleurs, accomplissent ce que le Nouveau et l'Ancien Testament prédisent. Par là, par cet accord, l'Eglise montre déjà le *divin* caractère des Ecritures (*Op. omn.*, t. II, p. 38, n. 1).

(50) Cfr toute cette lettre (s.d.) dans *Op. omn.*, t. XVI, p. 289-292.

(51) *Ibid.*, p. 290-292. Cfr aussi p. 290 : « ...Si la parole de Dieu est la source de la foi, ses eaux ne nous arrivent vivifiantes que par le canal de l'Eglise ;

Avant de terminer cet aperçu sur la méthode de Mgr Dechamps, il nous reste une dernière question à poser. Si la méthode n'est pas avant tout historique, ni exégétique, ne serait-elle pas surtout philosophique? Dechamps affirme qu'elle est raisonnable, en ce sens-là rationnelle, philosophique, scientifique. Si l'on réserve ces qualificatifs pour une démonstration plus digne de tels mots, pour une démonstration non pas uniquement raisonnable mais raisonnée, la méthode peut être dite « scientifique » lorsqu'elle est développée, comme c'est ici le cas. Quoi qu'il en soit, même enveloppée, comme chez les simples, dans leurs « bonnes raisons », elle demeure rationnelle, c'est-à-dire raisonnable, parce que de bonnes raisons sont telles. Une fois qu'une thèse devient évidente, dit Dechamps, elle est raisonnable, philosophique. Cette philosophie-là n'est pas technique. C'est une philosophie faite de bon sens dont la tâche consiste à préparer et à prouver la foi. Elle ne s'attarde guère à démontrer l'existence de Dieu (en douter serait inexcusable), ni à aucune des grandes thèses d'une philosophie de la raison, sinon par manière d'excursus et comme en marge du développement proprement apologétique. Elle n'en est pas moins raisonnable, car afin de prouver la foi, elle s'appuie sur « les principes les plus incontestables de la raison ([52]) ».

Quelque trois ans après ses *Lettres théologiques* qui rapportent surtout les controverses sur sa méthode, dans *Pie IX et les erreurs contemporaines,* le Père Dechamps refait, en le résumant et avec plus d'énergie, le procès de la « méthode des classes ». Voici les chefs d'accusation. « C'est une erreur de croire » qu'il faille tant de thèses pour rendre la foi raisonnable. Il suffit de prouver *le fait* de la révélation. Le fait entraîne la possibilité. « Erreur de croire que cette unique thèse » doit s'appuyer sur une foule d'autres. Nombreuses et décisives sans aucun doute, elles ne sont pas indispensables. Ce serait encore une grave erreur de le croire. Etablir la valeur des docu-

---

...la lettre morte ne nous arrive vivante qu'à l'aide de l'esprit promis à l'Eglise et toujours vivant en elle » (p. 290-291). Par elle, nous arrivent tout bien, glosant un texte de la *Sagesse* (VII, v. 11) : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* (p. 290-292). Il concluait à la priorité de l'Eglise, et dira lorsqu'il préfacera, en 1874, la 4e édition des *Entretiens* : « ...C'est l'Eglise qui nous conduit à Jésus-Christ et à la connaissance des Ecritures, et non l'examen privé des Ecritures qui nous conduit de Jésus-Christ à l'Eglise. C'est à l'Eglise, en effet, que Jésus-Christ a confié la mission de nous conduire à lui ; c'est l'Eglise qu'il nous a laissée comme son témoin principal et authentiquement autorisé, puisqu'elle porte ses lettres de créance, écrites de la main du Dieu vivant, dans les caractères même dont il l'a revêtue ». Sans doute porte-t-elle aussi dans ses mains les Saintes Ecritures, mais c'est elle qui en découvre l'origine, le sens et le cachet divin (*Op. omn.*, t. I, p. XIII).

(52) *Op. omn.*, t. VII, p. 32-53, n. 17 ; t. XVI, p. 51, 264, 266. Dechamps veut contredire ici les semitraditionnalistes qui croyaient à la nécessité de connaître les principes et une théorie de la raison, en vue d'une apologétique philosophique et scientifique. — Dechamps, qui connaît les deux sens du mot « scientifique », ne dit pas explicitement que sa méthode l'est dans le sens technique et rigoureux. Au contraire !

ments écrits, n'est nécessaire d'aucune façon, pas plus que pour établir celle des faits anciens il n'est requis qu'on se livre à de longues études. Car, selon Bossuet, « quatre ou cinq faits » importants suffisent : ils ont plus de clarté que le jour. Croire du reste que ces grands faits anciens démontrent seuls la révélation est encore une « grave erreur ». Il en est en effet de « subsistants qui confirment la vérité de tous les autres ».

« Enfin et surtout, c'est une grave erreur de croire » que ces faits subsistants « soient des faits inertes qui se laissent chercher et étudier comme des monuments muets et sans vie ». Ils sont vivants ; de la vie de l'Eglise dont ils constituent les caractères. Voilà pourquoi personne n'est obligé, pour croire avec raison, de se documenter, d'enquêter, de « suivre la méthode savante ». L'Eglise est là, qui nous prévient, et la méthode de la Providence (53).

Refermons le dossier de la vieille apologétique, et remarquons que la nouvelle « démonstration catholique » s'adresse avec prédilection aux incroyants, en particulier aux rationalistes ; après eux, à tous « les gens du monde (54) ». D'où le souci de ne pas l'embarrasser de vaines discussions entre théologiens (sinon en note ou bien en appendice), et de ne pas reprendre leur langue abstruse. Dechamps préfère la draper harmonieusement dans son beau style d'orateur. Cela aussi fait partie de la méthode qu'il emploie. Que cette forme, qui n'est pas toujours technique, ait pu sans cesse éviter des « expressions théologiquement discutables », il n'a pas « la misérable présomption » de se l'imaginer, répond-il à son mordant critique, l'abbé Richard. Au contexte à en déterminer le sens exact. Il le peut. C'est pourquoi « nous avons tout lieu de croire », espère-t-il de son adversaire et de ses lecteurs, « que vous laisserez cette *démonstration* continuer son petit chemin en paix à travers le pays des âmes (55) ».

Conclusion.

La méthode apologétique du cardinal Dechamps, que nous avons tenu à exposer sans y mêler nos idées, peut-elle encore servir? Délestée de son bagage oratoire — style XIX^e^ siècle —, équipée d'un outillage scientifique moderne, bien conduite, elle garde son utilité, et répond aux besoins de ce temps. N'est-il pas un temps où la philosophie désespère et où l'Eglise seule fait espérer?

Beauplateau. M. BECQUÉ, C.SS.R.

(53) *Pie IX et les erreurs contemporaines*, Tournai, 1864, p. 39-47 (*Op. omn.*, t. VII, p. 35-43). Cfr encore p. 37 (omise dans *Op. omn.*). *Les lettres théologiques* datent de 1861 (Tournai). — Bossuet, *l.c.*, Dechamps citera très souvent Bossuet.

(54) *Op. omn.*, t. XVI, p. VIII, 182.

(55) *Ibid.*, p. 182.

REGARDS SUR L'ANGLICANISME CONTEMPORAIN

Le spectacle de l'Eglise d'Angleterre jette d'ordinaire le catholique continental dans une perplexité mêlée de regret. Habitué à la forte charpente dogmatique de l'Eglise Romaine, un malaise le saisit à constater la coexistence de tant d'opinions disparates, sinon contradictoires, qui toutes se réclament d'une même allégeance et d'une commune dénomination. Et il parlera volontiers de l'anglicanisme comme il parle de la démocratie ou de l'hircocerf, vocables commodes et dénués de sens précis, servant à voiler d'une factice entité verbale un ensemble de phénomènes dont la cohérence lui échappe.

En fait, et si étrange que cela puisse paraître, envisager d'abord l'anglicanisme sous l'angle doctrinal, c'est se condamner à n'y rien comprendre. Car ce point de vue, pour légitime qu'il soit, est historiquement secondaire. Si l'anglicanisme en effet est d'essence religieuse, il est d'origine civile ; il n'est pas le produit de controverses dogmatiques, mais le résultat d'une prise de position disciplinaire du pouvoir temporel vis-à-vis de la papauté et cette caractéristique domine tout son développement ; des répercussions doctrinales en furent l'inévitable conséquence ; mais une conséquence n'a jamais en elle-même son explication, elle ne se comprend que par les conditions qui ont présidé à sa naissance.

Par trois actes successifs : les cinq propositions du 11 février 1532, l'acte de soumission du clergé du 15 mai de la même année et la loi sur la consécration des évêques de janvier 1534, Henri VIII consomma sa rupture avec Rome. La lettre de ces textes faisait bien du souverain un véritable dictateur religieux ; Henri cependant se défendit explicitement de leur accorder une portée aussi absolue ; il ne voulait point asservir l'Eglise à l'Etat ni usurper les fonctions sacerdotales, il prétendait seulement couper court à toute intervention papale en son royaume. Personnellement antipathique aux novateurs, il ne songea jamais à modifier les articles de foi professés par la chrétienté ; la journée du 30 juillet 1540, où il fit pendre tout ensemble trois prêtres, fidèles à l'autorité pontificale, et trois hérétiques, tenants de croyances luthériennes, fournit le symbole exact de sa mentalité foncière (1).

Mais la rupture du lien romain avait déclenché dans le pays l'antagonisme de forces qui, à la même heure, entraient en lutte ouverte : l'une subissant de plus en plus l'influence de la religion récemment créée en Allemagne, l'autre s'efforçant de faire cadrer les anciennes traditions avec le nouveau système d'organisation ecclésiastique.

(1) Wriothesley, *Chronicle*, éd. de la Camden Soc., t. I, p. 120-121.

Rapidement le conflit atteignit, puis divisa l'épiscopat lui-même, et dès lors l'autorité royale devint automatiquement la seule qui pût se faire juge entre les parties ; c'est ainsi, par le biais des dissensions dogmatiques, que la Couronne se vit contrainte d'assumer un rôle d'arbitre doctrinal qu'elle n'avait pas prévu (2) ; la situation était des plus curieuses : un recours au pouvoir civil en matière de foi répugnait également aux deux parties en litige et le roi, qui n'avait rien d'un Joseph II, ne l'acceptait que pour maintenir l'unité religieuse, considérée à cette époque comme la garantie nécessaire de l'unité sociale.

De cette position essentiellement boiteuse vont sortir tous les malheurs de l'anglicanisme ; le pouvoir civil, ordonné par nature à des fins sociales et politiques, sera invinciblement tenté d'accorder les intérêts spirituels à ses propres intérêts temporels et, la tranquillité extérieure ayant à ses yeux plus de prix que la concorde intime, il sera amené à donner à ses décisions ce caractère de compromis qui, sans contenter personne ni résoudre aucun problème, dissimule les incertitudes foncières sous des apparences d'uniformité ; les questions doctrinales, au lieu de constituer le ciment de l'unité, apparaîtront comme des ferments de discorde et on ne les abordera qu'avec une réticence croissante ; finalement le dogme fera l'effet d'un baril de poudre qui menace à tout instant de désagréger le bâtiment et qu'on relègue au fin fond d'une cale pour en interdire l'accès.

Dès le début la situation se révéla instable ; et pourtant jamais les circonstances ne furent plus favorables : Henri VIII avait reçu une éducation théologique très sérieuse et possédait le goût tenace de l'orthodoxie, qualités dont aucun de ses successeurs ne pourra se prévaloir ; mais, tiraillé à l'intérieur par les courants opposés qui se partageaient son royaume et sollicité au dehors par des alliances politiques séduisantes, il dut composer et jeter du lest. Tant qu'il eut besoin de l'habileté financière de Cromwell et de la complaisance de Cranmer, il ferma les yeux sur leurs activités hétérodoxes ; et chaque fois que l'appui des Allemands lui parut nécessaire pour contrecarrer les projets d'union belliqueuse de l'empereur et du roi de France, il rédigea à l'intention de ses alliés éventuels des confessions de foi volontairement obscures, dont les omissions délibérées et les savants artifices de style ménageaient toutes les susceptibilités et jetaient les esprits dans le désarroi (3). S'il mourut sans avoir vraiment entamé l'orthodoxie, il n'en avait pas moins joué d'un principe qui, sous les règnes suivants, allait s'avérer fatal : les positions doctrinales étaient à la merci des contingences politiques et les fluctuations de celles-ci entraîneraient pour celles-là de mortelles oscillations.

(2) G. Constant, *La Réforme en Angleterre*, Paris, Perrin, 1930, p. 248 et suiv.

(3) Constant, *op. cit.*, p. 193 et 255-257.

Quelles étaient donc ces oppositions que le prince s'employait vainement à réduire et comment les caractériser? Il faut, nous semble-t-il, les définir comme un esprit ou comme une mentalité ; comme tels on les adoptera pour les motifs les plus divers, qui vont de l'opportunisme à la conviction ; on en fera surgir les systèmes les plus variés, depuis l'anglo-catholicisme jusqu'à l'évangélisme ; mais toujours, au cours de quatre siècles, motifs et systèmes graviteront autour de deux centres de convergence nettement déterminés : d'une part un esprit de tradition apostolique, créant le besoin d'une autorité doctrinale visible, détenue par succession hiérarchique ; de l'autre une mentalité d'inspiration purement scripturaire, se réclamant d'une autorité doctrinale invisible, manifestée par l'Esprit à la conscience individuelle.

L'anglican est cet homme étrange qui adopte en théorie le magistère des pasteurs traditionnels ou le magistère de la voix intérieure, en admettant dans la pratique celui du prince temporel. L'unité de l'anglicanisme est faite paradoxalement de l'acceptation simultanée par des individus de deux obédiences irréductibles ; ceux-là seuls l'estimeront fragile ou illusoire qui n'ont jamais compris le défi perpétuel jeté par le réel à la face de la logique.

Cette douloureuse distension a engendré quatre cents ans d'épisodes dramatiques et la pièce n'est pas terminée. Tour à tour les deux partis triomphèrent, d'un triomphe toujours incomplet et gardant la saveur d'une défaite, car s'assurer la prépondérance était pour eux se résigner à une abdication : il n'y avait pas d'autre alternative : obtenir l'appui du pouvoir civil en se soumettant à ses ingérences, ce qui impliquait un reniement, ou rejeter la tutelle de la Couronne et en laisser les faveurs à ses adversaires, ce qui équivalait à un suicide. De temps à autre, rompant le combat, quelques isolés rentraient à Rome et de petits groupes allaient grossir les rangs des non-conformistes, qui vivaient à l'écart, de leur vie autonome. A l'intérieur de l'Eglise « établie » (4), la confusion augmentait ; les luttes d'influence occupant le premier plan, la fonction doctrinale tombait en déshérence et les opinions en profitaient pour proliférer à l'infini. « Peut-être n'y a-t-il aucune partie de l'Eglise, avouait le Dr. Gore, qui ait autant péché que l'Eglise d'Angleterre par négligence de tout enseignement religieux déterminé ». Pourtant l'émiettement doctrinal ne doit point faire prendre le change ; il n'est pas dû à une léthargie acceptée de gaieté de cœur : il est plutôt le fruit amer d'un conflit permanent de forces qui s'entravent et s'an-

(4) L'établissement de l'Eglise d'Angleterre est chose complexe et indéfinissable ; il ne résulte pas d'un contrat passé avec l'Etat mais d'une série de rapports historiques entre les deux pouvoirs, et comme telle sa signification varie avec les époques ; voir à ce sujet Bell. *L'Anglicanisme*, Paris, Alcan, 1939, ch. IX, p. 115.

nulent réciproquement ; toute modification de l'une d'entre elles peut rompre l'équilibre et rendre aux autres une liberté d'action, entraînant, avec des bouleversements de structure, de profonds changements dogmatiques. Où en est-on à l'heure actuelle?

Le pouvoir temporel a subi en Grande-Bretagne d'importantes transformations. Dean Church, caractérisant la Réforme, disait qu'« à l'autorité du pape elle avait, d'une manière hardie et courageuse, substitué l'autorité non définie de la Couronne, que l'on présuppose chrétienne et profondément religieuse et qui doit agir en accord avec l'Eglise et ses représentants (5) ». Ce présupposé charitable ne s'est guère trouvé vérifié ; il devint totalement inexistant quand, le pouvoir effectif passant au Parlement, on vit un corps, largement composé de membres d'autres communions, d'agnostiques et même de païens, appelé à intervenir dans la détermination de la foi chrétienne. On se souvient du débat tristement célèbre qui eut lieu aux Communes en 1927-1928, à propos de la révision du Prayer-Book et qui offrit l'ahurissant spectacle de dissidents méthodistes et presbytériens, d'incroyants et même d'un Parsi, faisant la leçon à une Eglise à laquelle ils n'appartenaient pas (6). A vrai dire, le Parlement n'était pas agressif par principe, mais sa compétence n'avait plus qu'un fondement juridique contestable et en tout cas son verdict montrait clairement deux choses : sa propre répugnance à exposer de nouveau la poudrière dogmatique aux flammes des passions partisanes et l'incohérence de Cantorbéry qui, pour ménager à la fois l'aile droite et l'aile gauche de ses ressortissants, leur offrait au choix deux canons de la messe aux éléments contradictoires (7).

La déficience du pouvoir civil comme facteur doctrinal n'a fait que s'accentuer depuis lors ; l'an dernier, deux publications gouvernementales, « Church Work » et « Report of the New Towns Committee » faisaient montre d'une piteuse ignorance des questions religieuses ; les officiels, chargés de la rédaction, confondaient candidement les différentes sectes du pays et débutaient par de longues et pénibles excuses, comme s'ils ne voyaient plus très bien la nécessité d'une organisation ecclésiastique quelconque. « Bien que ceux qui participent activement aux œuvres et aux services religieux, y lisait-on, ne constituent qu'une minorité, cependant la population, dans son ensemble, garde encore des attaches avec la religion ; et comme de nombreux organismes religieux inspirent, supportent et

(5) Dans sa conférence sur l'évêque Andrewes ; cfr Bell, *op. cit.*, p. 51.
(6) J. L. C. Dart, *An A.B.C. Guide to the Faith and Practice of the Church*, Londres, The Faith Press, 1946, p. 37.
(7) G. Coolen, *Histoire de l'Eglise d'Angleterre*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 173-181.

se dévouent à des travaux divers d'utilité sociale, ils sont, en tant que gardiens des principes moraux, d'importance vitale dans la cité nouvelle ». Et de suggérer à mots couverts une sorte de fédération pan-protestante, dont le zèle pour le bien commun constituerait le lien (8). La Church of England, pêle-mêle avec les églises des dénominations les plus diverses, se voit confinée dans une sous-section du Welfare Department ! On ne peut guère tomber plus bas. Mais à qui la faute ? Les officiels la rejettent sur les ecclésiastiques, qui n'ont répondu qu'à la longue et par de maigres renseignements aux demandes d'informations pressantes et réitérées. En fait c'est le système tout entier qui montre ses tares.

Quoi qu'il en soit, le pouvoir civil a passé avec succès son brevet d'incompétence en matière religieuse ; ce n'est pas lui faire tort que de le reconnaître et son embarras témoigne assez qu'en son for intérieur il le reconnaît lui-même. Nous ne croyons pas faire erreur en pensant que des membres de plus en plus nombreux du Parlement souhaiteraient se voir délivrés d'une prérogative qui les dépasse.

Pendant ce temps, les deux tendances, que nous avons signalées plus haut, continuaient à s'affronter dans l'anglicanisme ; mais depuis un siècle, l'influence de l'aile droite anglo-catholique est en progression constante et pénètre à des degrés divers dans l'immense majorité des paroisses (9).

C'est dans le domaine liturgique que cette influence est la plus apparente. Au soir du Jeudi saint dernier, nous pénétrâmes dans une petite église de Londres, proche d'Oxford Street ; au portail un carton indiquait les heures des messes, des confessions et des communions ; les murs s'ornaient de statues recouvertes des voiles rituels ; devant un autel latéral, couvert de fleurs et de bougies et porteur de la sainte Réserve, un homme en soutane priait agenouillé ; et la petite lampe du sanctuaire témoignait de la foi en la présence eucharistique ; on avait peine à se croire en dissidence. Un peu partout la même renaissance se manifeste : la Vierge Marie retrouve sa place unique ; on la salue comme « la gardienne de la vérité de l'Incarnation » ; l'année est de nouveau jalonnée par ses fêtes et par celle de tous les Saints, et l'on se défend mal d'un soupçon d'envie devant les canonisations que Rome continue et dont Cantorbéry se désintéresse ; les reliques sont l'objet d'une vénération nouvelle et la prière pour les défunts est remise en honneur ; il n'est pas jusqu'à des fêtes, récemment instituées par l'Eglise Romaine, que l'on ne célèbre, et à la même date, comme celle de la Royauté universelle du Christ au dernier dimanche d'octobre ; et si l'on vou-

(8) *Church Times*, 30 août 1946 et la correspondance qui s'en suivit dans les colonnes de cet hebdomadaire.

(9) G. Branson, *The Church of England. Its Way, Truth and Life*, Londres, The Faith Press, 1946, p. 98.

lait être malicieux, on soulignerait le regain de faveur de certaine dévotion, The Three Hours, mise en honneur au XVII[e] siècle par les jésuites, cet épouvantail des réformateurs. Bref c'est la liturgie entière qui refleurit jusqu'en ses détails les plus minutieux ([10]).

Certains ne veulent y voir que l'explosion d'un romantisme sentimental, alors qu'il s'agit de l'efflorescence visible d'une réelle renaissance dogmatique ; la Communion des Saints, le caractère sacrificiel de la messe, la Présence réelle, la Transsubstantiation, les Sacrements et bien d'autres croyances sortent d'un oubli séculaire, où les avaient relégués l'hostilité des uns et la fausse prudence des autres ; on se rendra compte du chemin parcouru si l'on se souvient qu'au siècle dernier, dans le diocèse d'Exeter, on mobilisa toute la police d'une ville pour réprimer une émeute populaire, qui avait éclaté à la simple vue du surplis d'un ecclésiastique, et qu'un membre du clergé s'écriait au cours d'un sermon : « Je voudrais faire voter la peine capitale contre ceux qui, chez nous, administrent la confession ([11]) ! »

Cette renaissance rencontra au début de vives oppositions, qui allèrent s'affaiblissant ; des événements tout récents attestent pourtant que des remous se produisent encore et que l'autre pôle de l'anglicanisme n'a pas renoncé à la résistance. Le dimanche 22 septembre 1946, une église de Kensington, St. Cuthbert's, à Philbeach Gardens, fut le théâtre de troubles fomentés par l'Union nationale des protestants. Quelques semaines auparavant, l'église de St. Stephen, Gloucester Road, avait souffert des mêmes manifestations intempestives. Les services divins y furent interrompus par des protestations contre « l'introduction de pratiques romanistes, superstitieuses et médiévales ». Cete opposition, restreinte mais organisée, n'est pas seulement le signe du mécontentement de certains milieux ; elle montre crûment le vice foncier du système anglican ; car les perturbateurs se placent sur un terrain qui ne manque pas de solidité juridique ; ils prétendent en effet qu'« une messe, annoncée comme telle et comportant orientation de l'autel, vêtements liturgiques, encensements, élévation et adoration de l'hostie, est un service non conforme au Prayer Book et déclaré illégal par la plus haute autorité judiciaire du pays ([12]) ». C'est la vieille tactique de l'appel à César, mais le César anglais fait la sourde oreille et son temps semble révolu. Car il tenait son pouvoir de la Réforme et l'anglo-catholicisme commence à désavouer tout bas la Réforme elle-même ; non content de clouer au pilori les outrances dévastatrices du fanatisme

(10) Dart, *op. cit., passim.*

(11) Spencer Jones, *L'Eglise d'Angleterre et le Saint-Siège,* Grenoble, Arthaud, 1941, p. 135.

(12) *Church Times,* 27 sept. 1946 et nn. suivants. Les chefs de cette Union sont d'ailleurs des non-conformistes, tâchant de grouper dans un mouvement de résistance commune les églises libres et la gauche anglicane.

puritain, il voit dans le schisme une fausse manœuvre, déclenchée à contretemps et avec une précipitation funeste : « L'Eglise de Rome, écrit par exemple J. L. C. Dart, avait amorcé au concile de Trente un grand mouvement de réforme. Hélas ! l'impatience des gens de bien, l'avidité des pervers qui convoitaient les possessions ecclésiastiques, la vague croissante de nationalisme, la basse sensualité et l'ambition d'un mauvais roi accomplirent en Angleterre comme en d'autres pays nordiques une réforme prématurée. Elle brisa l'unité de la Chrétienté et consomma la rupture avec Rome, la Mère-Eglise. Pour un temps l'Eglise d'Angleterre perdit la beauté et la dignité de son héritage cultuel et se vit exposée à l'infection de nombreuses hérésies protestantes ([13]) ». Cette attitude est logique. Parce qu'elle n'est pas un simple « revival » mais l'épanouissement d'une montée de sève de « tradition apostolique », cette renaissance est par nature liée à une réaction contre le système ecclésiastique officiellement en vigueur ; moins effective mais non moins réelle, c'est elle qu'il nous faut maintenant voir à l'œuvre.

Le « mouvement d'Oxford », point de départ du renouveau anglo-catholique, trouva son origine dans une opposition aux ingérences du pouvoir temporel, quand, le 14 juillet 1833, John Keble releva le défi du gouvernement qui, sans prendre avis des autorités religieuses, s'était permis de supprimer dix évêchés irlandais ([14]). Depuis lors, tout le printemps de vie liturgique et dogmatique a fleuri en dehors du contrôle civil et en se passant de son approbation ; une réorganisation ecclésiastique s'accomplit sans que toujours l'Etat y intervienne : établissements d'évêchés dans les colonies, convocation de conférences décanales, mise sur pied de conseils paroissiaux ([15]), etc... jusqu'à la mise en pratique discrète des principes du nouveau Prayer Book au mépris du vote des Communes ([16]). On tire parti de l'ambiguïté des textes, qui sont la charte de l'anglicanisme, pour tenter de s'y soustraire ; les plus condamnables sont qualifiés d'« absurdes » et l'on parle parfois des fameux 39 articles d'Elisabeth comme des « quarante-moins-un », allusion aux stigmates laissés sur la chair de l'Apôtre par le fouet de ses compatriotes. Des voix s'élèvent de toutes parts, d'Hensley Henson à Canon Dart, qui dénoncent l'équivalence trop longtemps admise entre Eglise nationale et Eglise d'Etat, et réclament l'affranchissement d'une paralysante tutelle. L'éditeur du Church Times constatait avec amertume que, sous le régime actuel, l'Eglise ne faisait plus guère que refléter de façon autorisée les sentiments religieux du peuple anglais ; officiellement elle représente « la nation à genoux », et si cette dernière re-

(13) Dart, *op. cit.*, p. 130.
(14) S. Jones, *op. cit.*, p. 39, 66 et suiv.
(15) G. Branson, *op. cit.*, p. 99.
(16) G. Coolen, *op. cit.*, p. 181.

fusait ce geste d'adoration, l'Eglise ne pourrait plus qu'exprimer « la nation dans ses bons sentiments », ce qui est fort mince.

On peut s'étonner qu'un siècle n'ait pas suffi à la Church of England pour recouvrer sa liberté perdue ; c'est que, si les causes qui jadis l'ont obligée à l'aliéner ont en bonne part disparu, d'autres ont pris leur place, qui ne sont pas moins tyranniques ; la première est l'énorme poids de la situation acquise et la difficulté qu'il y aurait à la transformer sans s'exposer à de graves inconvénients ; qu'on songe seulement aux côtés financiers de la question : l'Etat anémie la vie spirituelle du clergé anglican mais il entretient sa vie matérielle, et nous ne voulons pas jouer les pharisiens en reprochant aux pasteurs anglais de s'en préoccuper. Le problème est d'une complexité exceptionnelle et la solution ne le sera pas moins. Une séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat serait désastreuse comme tous les simplismes (17).

La seconde cause, qui nous paraît la plus importante, est qu'on ne supprime bien que ce que l'on remplace et que, aujourd'hui tout au moins, l'épiscopat n'a pas l'autorité suffisante pour reprendre efficacement une suprématie tombée aux mains profanes des maires du palais de Whitehall. Le corps épiscopal anglican occupe une situation des plus inconfortables ; quelles que soient ses sympathies privées (qui sont d'ailleurs divergentes), il est avant tout un organisme officiel et, comme tel, se voit écartelé entre les trois influences qui déchirent sa Communion. Il émet souvent des vœux platoniques, se permet parfois de timides suggestions, formule de rares initiatives, qui trop souvent s'avèrent inconsistantes ; on ne résoudra jamais la quadrature du cercle. La plus récente de ces initiatives est celle de l'archevêque de Cantorbéry et elle est extrêmement vague. Dans un discours prononcé à Oxford le 3 novembre dernier, le Dr. Fisher a proposé aux églises libres d'accepter l'épiscopat comme un premier pas vers la réunion (18). Sans doute il y met des conditions, mais de deux choses l'une : ou bien les non-conformistes admettront l'épiscopat comme le seul pouvoir d'ordre, ce qui n'aura jamais beaucoup de sens pour eux, ou ils n'y verront qu'une pure fonction administrative et c'est trop peu pour l'anglicanisme.

Crucifiée entre des pôles d'attraction qui la neutralisent, la hiérarchie n'est ni le moteur ni le gouvernail de son Eglise. Ses messages, composés sous la pression d'éléments rivaux et irréconciliables, peuvent tout au plus faire office de sismographe, enregistrant la résultante actuelle des forces en présence. Elle s'épuisera à les faire vivre, sinon en bonne intelligence, du moins sans heurts irréparables ; acculée à leur trouver un terrain d'entente, elle s'établira dans

(17) Cfr Thomas-S. Eliot, *Sommes-nous encore en chrétienté ?* Bruxelles, Edit. universitaires, 1946, p. 77 et suiv. ; Bell, *op. cit.*, p. 115-151.
(18) *Church Times*, 8 nov. 1946.

le « Quadrilatère de Lambeth », ce « dernier carré » de l'anglicanisme, qui, bien plus qu'une affirmation de principes doctrinaux, est la constatation des esprits divergents qui travaillent la Church of England. Bishop Carey l'avouait, sans s'en rendre compte, en les prônant comme représentatifs à la fois de l'anglicanisme, du catholicisme et de l'évangélisme (19).

Nous ne dressons pas ici un réquisitoire, nous reconnaissons volontiers que la diplomatie transactionnelle de l'épiscopat a souvent évité le pire, mais au prix de quelle irrémédiable décadence ! Le serment d'obéissance que lui font ses prêtres en a perdu toute valeur et toute signification précise.

Si la grâce, qui est à l'œuvre dans l'anglicanisme, l'éloigne de la tutelle de l'Etat, elle le pousse du même coup à se rapprocher de la chrétienté tout entière. Ce sont les aspects corrélatifs d'un unique mouvement, tellement solidaires l'un de l'autre qu'ils ne peuvent aboutir que l'un par l'autre. D'un regroupement de la flotte chrétienne émanerait seule une force de cohésion suffisante pour permettre au vaisseau anglican de rompre ses amarres temporelles sans s'exposer à une inquiétante dérive. C'est pourquoi tant d'appels angoissants à l'unité retentissent par delà la Manche et tout spécialement vers Rome, le navire amiral (20). Et quel catholique lirait sans émotion ces phrases éloquentes dans leur brièveté : « L'Eglise d'Angleterre n'a jamais eu la prétention d'être toute l'Eglise du Christ, et, si elle veut faire son œuvre, fût-ce pour la seule contrée anglaise, elle doit guérir la plaie ouverte par sa rupture avec la papauté. Car nous avons été arrachés du roc romain ; isolationisme signifie stagnation et mort (21) ».

Cette nostalgie de l'unité perdue est essentielle à la nature même de l'anglo-catholicisme. On pourrait concevoir, et il existe en effet, des renouveaux ecclésiologiques qui se limitent « historiquement » à des origines particulières, tout en prétendant se rattacher « théologiquement » aux origines chrétiennes tout court : telle la rénovation du protestantisme français qui, sous l'impulsion du Barthisme, veut retrouver la pureté de ses sources calvinistes (22). L'anglo-catholicisme suppose une volonté de continuité, à la fois idéologique et concrète, avec la communauté des premiers pasteurs chrétiens ; sa généalogie s'établit par filiation spirituelle et par descendance visible. Successeurs des apôtres, ses évêques le veulent être, non à la façon dont Charlemagne par delà les siècles se réclame des empereurs romains parce qu'il en ressuscite la tradition, mais comme les Bour-

(19) Walter Carey, *The Church of England vindicated*, Mowbray, 1946.
(20) Cfr H. R. T. Brandreth, *Unity and Reunion. A Bibliography*, Londres, A. and C. Black, 1945.
(21) Dart, *op. cit.*, p. 41.
(22) Voir les pages du pasteur G. Casalis, dans *Positions Protestantes*, coll. Rencontres, Paris, éd. du Cerf, 1946.

bons se rattachent à Hughes Capet, parce qu'à travers les siècles ils continuent un lignage. La « succession apostolique » leur est essentielle et c'est pourquoi la validité des ordinations anglicanes a toujours été un point névralgique. Ce que l'on appelle proprement « Haute Eglise » revendique tout ensemble une filiation spirituelle intacte et une filiation historique ininterrompue.

Nous n'examinerons pas si ces revendications sont justifiées, nous voulons simplement surprendre dans les yeux de nos frères leur regard obstinément tourné vers Rome et la catholicité. « Il est clair, écrit encore Canon Dart, que le schisme qui divise Rome et Cantorbéry est une faute mortelle ; cette situation est contraire à la volonté du Seigneur et comporte une séparation d'avec notre Mère. S'il est impensable qu'une conférence de Lambeth puisse avoir d'autre président que l'archevêque de Cantorbéry, il est plus impensable encore que l'Eglise puisse avoir un autre centre d'unité que la papauté. Si jamais l'Eglise doit être une de nouveau... elle ne peut le redevenir que sous la présidence du successeur de saint Pierre ([23]) ». En ce qui concerne la nature de cette présidence, il existe presque autant d'opinions que d'individus. La plupart songent à rallier la flotte et à rejoindre la nef de Pierre pour lui faire une escorte d'honneur, non pour se placer sous l'autorité de son pavillon. Quelques-uns vont plus loin et le Dr. Jalland plus loin que personne ([24]). Sa pensée vaut qu'on s'y arrête. Chargé en 1942 des conférences Bampton à l'université d'Oxford, il reprit l'examen complet de la position papale. Son travail témoigne d'un sens remarquable de l'histoire, d'une sérénité exceptionnelle de jugement et d'une conscience aiguë de l'importance du problème.

Les trois conférences de Lambeth de 1908, 1920 et 1930, affirmaient que « la volonté divine de réunion ne pouvait être accomplie sans qu'y fut comprise la grande Eglise latine de l'ouest ». Peut-être, dit le Dr. Jalland, n'a-t-on jamais pleinement réalisé les implications réelles d'un pareil principe ; il ne peut en effet signifier que deux choses : ou bien que l'anglicanisme devra finalement accepter l'origine divine de la papauté, ou bien que l'Eglise romaine devra y renoncer si elle veut entrer dans cette réunion voulue par Dieu. Or Rome prétend qu'abandonner ses exigences serait pour elle se renier et que tout accommodement sur ce point lui ferait perdre sa valeur spécifique, celle-là même qu'on désire intégrer dans la réunion. Le Révérend Spencer Jones l'avait bien compris qui écrivait : « On pense que Rome s'obstine parce qu'elle ne veut pas. Or, en fait, elle est simplement elle-même, elle ne peut pas. Un pas dans la voie des compromis est, de sa part, absolument impossible, contraire à sa

(23) Dart, *op. cit.*, p. 118.
(24) T. G. Jalland, *The Church and the Papacy. An historical Study*, Londres, S. P. C. K., 1944.

nature ; elle mourrait de l'avoir fait ; entrer pour discuter dans notre conférence serait pour elle descendre dans le cercueil ([25]) ». Et de quelle valeur serait pour la communauté chrétienne un partenaire mort ?

Pris dans ce dilemme, le Dr. Jalland réexamine longuement et loyalement les bases historiques de la position romaine, et il conclut : « Depuis les temps les plus reculés, sinon depuis les origines, le Siège de Rome fut reconnu par les autres églises comme possédant une incontestable primauté doctrinale, au moins dans le sens d'un droit à être écouté de préférence à tout autre... Et si la primauté de juridiction ne se laisse pas historiquement dépister aussi tôt que la première, son développement apparaît comme au moins contemporain de l'évolution de la juridiction épiscopale ([26]) ». Selon lui les textes évangéliques assignent à Pierre une autorité doctrinale et administrative très spéciale ; l'histoire montre que l'évêque de Rome lui a succédé dans tous ses droits. Et enfin la valeur de la fonction pontificale comme centre primaire de l'unité, comme suprême cour d'appel, comme gardienne de l'ordre et de la pureté de la foi, tout cela, et plus encore, émergea graduellement, au fur et à mesure de la conscience que l'Eglise prit d'elle-même comme organisation mondiale, quand le point de vue oecuménique succéda au point de vue local et paroissial. « Ainsi l'idéal pontifical, en dépit des falsifications occasionnelles qu'il a subies au cours de sa longue histoire, doit être regardé, dans sa vraie lumière, non comme un instrument pour supprimer la liberté mais comme un moyen providentiel pour la sauvegarde de la liberté réelle des « Fils de Dieu ([27]) ». Aucun catholique ne pourrait mieux dire et la seule histoire ne peut nous mener plus loin. On songe au cri pathétique de Newman : « Ma forteresse était l'antiquité et voici que l'antiquité témoigne contre elle-même ! ». La pensée du Dr. Jalland représente sans doute la pointe extrême des opinions anglicanes ; mais il importait de souligner le dynamisme irrépressible du ferment anglo-catholique quand il ne se laisse point comprimer par les préjugés.

Nous n'avons visé qu'à fournir un aperçu bref et synthétique, aussi objectif que possible, de l'anglicanisme contemporain ([28]). On nous permettra d'ajouter quelques réflexions qu'une pareille étude suggère inévitablement.

La chrétienté des temps modernes n'a jamais cessé d'être en butte à des attaques multiples. Libertins, rationalistes, modernistes, chaque génération connut ces bâtiments corsaires, livrant successivement

(25) S. Jones, *op. cit.*, p. 212.
(26) Jalland, *op. cit.*, p. 22.
(27) *Ibid.*, p. 542-543.
(28) Pour autant que cela soit possible à qui l'observe du dehors, fût-ce avec sympathie.

combat à la flotille chrétienne. Assauts dangereux certes, mais locaux et partiels et donnés en ordre dispersé. Aujourd'hui les adversaires se groupent en formation rangée sous pavillon unique : le croissant reparaît dans la faucille. Et l'enjeu est total comme les doctrines en présence : d'une part l'union technique organisée où l'homme se ravale pour servir à des fins économiques, purement terrestres ; de l'autre l'union spirituelle organique, corps mystique où l'homme se dépasse pour entrer dans la communauté du Père, du Fils et de l'Esprit. Aussi pouvons-nous moins que jamais prendre parti de nos divisions fraternelles ; car si le corps mystique résume notre programme et constitue notre message le plus actuel, avec quelle mauvaise conscience le proposerons-nous si nous ne faisons tous nos efforts pour le réaliser entre nous? L'Eglise anglicane, plus vivement que d'autres communions chrétiennes, a senti l'urgence de ce devoir, et des mains cherchent les nôtres par-dessus les barrières historiques qui nous séparent. Nous devons d'autant plus répondre à ce geste que, par delà toutes les visées utilitaires, il s'agit de réaliser une volonté divine : « Ut sint unum sicut et nos ».

Mais pour tendre la main sans déchoir, il faut l'avoir pure ; et le catholique, faisant son examen de conscience, devrait s'inspirer de ce « mea culpa » sincère et digne que font bien des anglicans de nos jours. Reconnaître mutuellement ses torts, ce n'est pas céder à quelque besoin morbide d'abjection, c'est faire acte d'hommage à la vérité et c'est déjà, pour des frères, se retrouver. Nos Pontifes nous ont montré l'exemple en avouant que, dans la Réforme, Rome avait eu sa lourde part de responsabilité ; on chercherait en vain pour la juger des termes plus sévères que ceux d'Adrien VI s'adressant au nonce Chieregati ([29]). Et dans le maintien du déchirement de l'unité, l'indifférence, le mépris, voire la haine de bien des catholiques n'ont pas été sans effets déplorables.

Mais admettre des dégâts, c'est s'obliger à reconstruire, et une attitude de compréhension active doit succéder à la torpeur qui a longtemps pesé sur nos relations confessionnelles. Sans doute la grâce du Christ est seule à même de transformer les âmes ; notre tâche est de préparer ces transformations. A cet égard le discours du Dr. Fisher, déjà signalé, est significatif. Parlant des barrières psychologiques qui se dressent entre les différentes communions, il disait : « Chaque dénomination a sa forme particulière de culte, sa façon propre de penser et de parler, son genre spécial de procédure, de gouvernement et de vie familiale ; et l'inertie de beaucoup d'esprits vis-à-vis des réunions possibles est due moins à des raisons théolo-

(29) Pastor, *Histoire des Papes*, trad. Poizat, IX, 2, 1913, p. 103-105. Voir aussi dans l'*Osservatore Romano* du 14 déc. 1945 la lettre du Saint-Père à Mgr de Ferrari à l'occasion du 4e centenaire de l'ouverture du Concile de Trente.

giques qu'à la répugnance à sortir d'une familière routine ». Et il ajoutait justement : « Je crois que cette répugnance (à toute réunion organisée) tient en partie à la peur de perdre son identité caractéristique, en partie à la peur de compromis, dont on ne prévoit pas tout ce qu'ils impliquent, en partie à la peur de formes inaccoutumées de gouvernement ». Ces lignes indiquent les préparations nécessaires à toute tentative de rapprochement.

La première consiste à dissiper les malentendus, et ils sont nombreux ; ils peuvent pourtant se résumer dans la crainte d'une assimilation qui, dans l'hypothèse d'une réunion, ferait perdre à l'anglicanisme ses propres caractéristiques religieuses. Thomas S. Eliot, dégageant le sens des conférences dites « oecuméniques » et des « conversations de Malines », y voit le désir croissant d'une Eglise universelle comme contrepoids aux dangers d'une Eglise exclusivement nationale ([30]). Mais d'autres inversent plus volontiers la proposition : « J'éprouve une méfiance extrême, écrivait Bishop Carey, à l'endroit d'un internationalisme, qu'il soit politique ou religieux, à moins qu'on n'admette en même temps un honnête et sain nationalisme, qui soit notre réelle contribution à l'ensemble ([31]) ». Nous aurions mauvaise grâce à ne pas reconnaître qu'une certaine raideur centralisatrice existe parfois chez nous qui est de nature à créer une fausse impression. Des circonstances accidentelles ont parfois contribué à mettre uniquement en vedette ce qu'il y avait de latin et même d'italien dans notre Eglise. Des faits bien actuels démontrent pourtant la nette volonté d'adaptation pontificale. Benoît XV n'a pas imposé le nouveau code canonique aux branches catholiques d'Orient qui conservent leurs cadres, leurs lois et leurs coutumes, qu'il s'agisse du mariage des prêtres ou de la communion sous les deux espèces. Pie XI, en donnant une vigoureuse impulsion à la formation du clergé indigène et en établissant le statut de l'Action catholique, a fortement insisté dans les deux cas sur le respect des usages et de la psychologie locale. Pie XII, en complétant hier le Sacré Collège par des prélats choisis dans les cinq parties du monde, disait son intention de manifester que « l'Eglise n'appartient pas seulement à une race, à un peuple ou à une nation, mais à toute la famille humaine ([32]) ». Et répondant à l'adresse du Patriarche de Cilicie, Cardinal Agagianian, il ajoutait que l'Eglise se devait de donner à la société « des hommes attachés d'une manière stable à leurs terres et à leurs traditions ([33]) ».

Sans doute toute union humaine demande des sacrifices. Le Prayer Book lui-même n'en imposa-t-il pas à Salisbury, York, Lincoln et He-

(30) Eliot, *op. cit.*, p. 88.
(31) Dans une lettre récente au *Church Times*.
(32) Allocution « Tribus potissimum », *Osserv. Rom.*, 18-19 fév. 1946.
(33) *Osserv. Rom.*, 22 fév. 1946.

reford en voulant faire concorder leurs usages ([34])? Mais une harmonisation est tout autre chose que le nivellement ou l'uniformité. Les diversités de cultures et de tempéraments nationaux, des manières d'atteindre psychologiquement et de construire spéculativement les données de la foi doivent être assumées par l'Eglise en ce qu'elles ont d'authentique, de pur et de sain. Aussi éloignée d'un impérialisme dominateur que d'un fédéralisme syncrétiste, l'Eglise catholique est de droit la maison paternelle groupant en cohésion accueillante et ordonnée tous les fils de Dieu. Les abus restent possibles, l'Eglise étant humaine et divine à la fois ; mais la crainte d'inconvénients accidentels ne peut faire échec aux droits de la vérité une fois reconnue.

Bien préciser cette vérité est la seconde des préparations requises. Le point le plus crucial en l'occurrence est l'infaillibilité du Pontife romain. Beaucoup d'anglicans la trouvent trop vague et en craignent d'imprévisibles complications. Il faut avouer que toutes les questions qui la concernent ne sont pas tirées au clair. Le Concile du Vatican la définit comme coextensive à l'infaillibilité de l'Eglise, mais les limites de celle-ci ne sont pas nettement tracées et la notion même d'Eglise n'est pas arrivée à sa complète maturité. Il est bon de relire les lignes qu'écrivait naguère Mgr Carton de Wiart en rendant compte de l'ouvrage de Dom Butler, *The Vatican Council* : « Il est certain que la définition de l'infaillibilité pontificale a parfois détourné l'attention des théologiens et leur a fait mettre dans l'ombre la fonction doctrinale des apôtres et des évêques ; si le Concile du Vatican avait pu continuer son œuvre et aborder l'examen des schemata consacrés au pouvoir des évêques dans l'Eglise, cet inconvénient aurait disparu ; dans l'état actuel des choses, il n'est pas inutile de recourir à la pensée des inopportunistes et aux remarques qu'elles ont provoquées au cours des débats pour éviter le danger d'une doctrine trop unilatérale ([35]) ». Contentons-nous, pour notre part, de quelques remarques. Le magistère suprême n'a pas pour objet de créer ni de constater simplement le contenu de la Révélation, mais de le déterminer authentiquement. L'Esprit ne le guide ni par une révélation nouvelle, ni par une inspiration prophétique, mais par une assistance ; et cette notion même d'assistance implique celle d'un travail de recherche qui ne peut faire fi de l'enseignement ecclésiastique dont la mission est confiée à l'épiscopat. Si l'examen de la foi de l'Eglise n'est pas pour le Pontife romain la cause de son infaillibilité, il en est une condition de validité, car l'autorité du pape, tout en étant distincte, n'est pas séparée de celle des évêques. Du reste nous pouvons être sûrs que toujours cette condition se trouvera remplie : « A la question de savoir », écrivait Bellarmin, « si le Pontife

(34) Dart, *op. cit.*, p. 161.
(35) *Ephem. theol. lov.*, 1932, p. 728.

se tromperait en définissant à la légère, il faut répondre qu'une définition prise à la légère est impossible. Car Celui qui s'est porté garant de la fin, a évidemment garanti les moyens de l'atteindre ([36]) ».

Mais quoi que nous fassions, nous rencontrerons sûrement des anglicans, nous ne rencontrerons pas l'anglicanisme. Car la Church of England existe, comme Eglise, sur un autre plan que celle de Rome ; elle est une institution nationale, dont ni la hiérarchie ni la règle de foi ne font l'unité. « Il y a à l'intérieur de l'Eglise d'Angleterre », avouait le Dr. Fisher dans le discours précédemment cité, « des tensions qui n'ont pas encore reçu leur solution ; elle doit recouvrer sa propre autorité spirituelle sur elle-même et réordonner sa propre vie avant de pouvoir s'offrir à la réunion ». Y arrivera-t-elle? Nul plus que nous ne le souhaite, mais sans oser y croire ; ce problème est, pensons-nous, intimement lié à celui de la réunion et ils ne pourront sans doute se résoudre que l'un par l'autre. Un tel état de choses ne doit cependant arrêter ni notre prière ni notre action ; il y a trop d'authentiques vertus dans l'anglicanisme pour n'y point voir l'œuvre de la grâce ; il y a en lui trop d'émouvante ardeur chrétienne pour nous refuser à y correspondre. « Le succès ne peut être le but d'aucune action qui nous dépasse ; il en sera, s'il plaît à Dieu, la récompense ».

Jean GONSETTE, S. I.

(36) *De romano Pontifice*, t. IV, c. 2.

L'ENTRETIEN DES VOCATIONS SACERDOTALES DANS LES ETABLISSEMENTS D'INSTRUCTION

Ces « notes » ne veulent infirmer en rien les considérations que l'on trouve dans les ouvrages doctrinaux sur la vocation sacerdotale. Rédigées indépendamment de ces ouvrages, elles partent d'un point de vue tout pédagogique.

Ne visant pas à former un traité complet, mais à signaler les déviations et les maladresses les plus fréquentes en ce domaine, elles demanderont sans doute à être nuancées selon les différents milieux où l'on voudra les appliquer.

I. L'ESPRIT GENERAL D'UN ETABLISSEMENT D'INSTRUCTION

On ne pourrait trop souligner combien l'entretien des vocations sacerdotales dépend de l'esprit général de l'établissement.

C'est un principe admis par les éducateurs sérieux que l'action profonde et durable d'une maison d'éducation vient d'abord et surtout de la bonne marche générale, de la vie d'ensemble de la communauté. C'est une illusion de croire que la simple juxtaposition des influences particulières des différents maîtres, travaillant chacun selon ses méthodes et préférences personnelles, pourrait valoir ou remplacer l'esprit général résultant d'une action commune, coordonnée par les directives des Supérieurs et le respect du règlement.

Ce principe conserve toute sa valeur dans la question des vocations sacerdotales. Si l'esprit général laisse à désirer, les efforts particuliers des maîtres perdront une grande part de leur efficacité, quels que soient les talents déployés ; leur travail sera en ordre dispersé, leur influence personnelle sera souvent contrecarrée par des influences contraires.

1) *Esprit de foi.*

Pour caractériser ce bon esprit général qui doit animer tout l'établissement, on s'attendait peut-être à nous voir mettre en tête de notre chapitre le terme « piété ». Il n'en sera rien pourtant. Nous n'insisterons pas sur ce terme parce que, chez certains esprits, il prend facilement la signification de « exécution soignée des exercices de piété » ; nous avons préféré employer les mots « esprit de foi ».

Non pas qu'il faille apporter moins de soin à l'exécution des exercices de piété en usage dans nos établissements diocésains, ni dimi-

nuer leur nombre (ne l'augmentons pas non plus), mais il ne faut surtout pas croire que l'esprit de piété sera nécessairement et uniquement produit par ces exercices, ceux-ci en étant considérés comme la source première et naturelle.

L'esprit de piété doit monter et comme fleurir d'un grand esprit de foi, les exercices en étant moins la source que l'entretien, l'accompagnement et l'épanouissement. Il est un peu paradoxal, et pourtant vrai, de dire que l'esprit de piété doit déjà précéder en quelque sorte les exercices eux-mêmes. La prière formulée n'est pas le fondement de l'édifice spirituel, elle en est plutôt le couronnement ; le fondement, c'est la foi.

Les maîtres se trompent donc lourdement s'ils pensent avoir fait tout leur devoir en assurant l'exécution pieuse de ces exercices, oubliant de ranimer sans cesse l'esprit de foi. Les exercices peuvent continuer à se dérouler et l'esprit de piété diminuer insensiblement, laissant ces exercices eux-mêmes comme vidés de leur propre substance ; ceux-ci peuvent passer, pendant des années, à côté de la vie personnelle des élèves sans plus y pénétrer ; leur régularité deviendra monotonie ; ils seront fades et sans saveur si les maîtres oublient leur continuelle mission d'animateurs, d'excitateurs religieux, qui doivent sans cesse remontrer à la jeunesse la beauté et la force de la foi chrétienne.

Il faudra donc multiplier les excitations à l'esprit de foi, excitations qui seront elles-mêmes adaptées à la psychologie des jeunes gens, vigoureuses et viriles, faites avec une sorte de bravoure, c'est-à-dire une conviction qui s'impose par sa fermeté et son ardeur.

Ainsi seront combattues ces langueurs physiques et morales, fréquentes chez le jeune homme dont l'organisme est affaibli par la croissance rapide ; une habitude d'énergie dans la prière lui sera inculquée, habitude dont il a un particulier besoin, lui qui veut sans cesse « sentir » sa piété. On lui rappellera souvent que celle-ci constitue un devoir pénible auquel seuls un grand esprit de foi et un grand courage permettront de rester fidèle.

La foi est la vertu qui a le plus d'affinité psychologique avec l'âme des jeunes gens parce que, de sa nature, elle inclut la jeunesse et la force, qualités qui leur plaisent le plus.

Les exercices de piété seront faits avec allant, sans précipitation sans doute, mais surtout sans lenteur ni fadeur ; on ne multipliera pas les petites dévotions ; le jeune homme est agacé lorsqu'il remarque qu'on veut « mettre de la piété » partout et que, à tout propos et parfois hors de propos, on cherche des occasions de ramener des considérations dévotes.

Les grands offices religieux seront beaux, le prêtre et les officiants feront leurs gestes liturgiques avec grande foi. Le spectacle de ces gestes exécutés avec foi et dignité, franchement et sans rien

de guindé, sans lenteur et sans minutie, sans la peur scrupuleuse d'oublier un détail, ce spectacle a joué un grand rôle dans l'histoire de beaucoup de vocations ; il est l'expression imagée de ce qu'il y a de plus essentiel à la carrière sacerdotale, c'est-à-dire former et diriger la prière vers le Ciel.

Que l'usage du missel devienne pour le jeune homme une habitude dont il ne peut plus se passer.

Sans diminuer l'importance primordiale du caractère « maternel » dans la dévotion à la Sainte Vierge, il est souhaitable de souligner devant nos étudiants la noblesse, la distinction suprême, le courage moral de Celle qui « se tenait debout au pied de la Croix ». Nous avons souvent constaté combien les jeunes gens étaient ravis de découvrir tant de force d'âme chez Celle dont la dévotion évoque d'abord les sentiments de douceur et de tendresse.

Pour donner aux sermons la fraîcheur et l'originalité que les jeunes gens aiment, on recourra le plus souvent possible au texte même de l'Evangile. Remis dans son cadre par les découvertes de l'exégèse moderne, il captivera toujours par cette jeunesse perpétuelle qui est son secret.

2) *Travail.*

L'esprit de travail doit être considéré comme une atmosphère, une hygiène générale absolument indispensable ; c'est lui qui, avec le jeu obligatoire en récréation, doit tuer dans la racine la plupart des difficultés propres à la vie de communauté ; sans ces deux facteurs, tous les moyens employés ne seront que des remèdes de fortune.

Il ne faut pas craindre de mépriser (en privé) une prétendue vocation sacerdotale chez un élève qui fait trop peu d'efforts pour vaincre sa paresse. Il est fort regrettable que l'entrée en philosophie soit parfois considérée par les élèves comme une « vocation au rabais », inférieure aux études universitaires, sorte de voie de garage pour ceux qui sont incapables de continuer la marche en avant. Cet état d'esprit est susceptible d'étioler les plus nobles aspirations chez des âmes d'élite.

Dès lors, on ne cessera de rappeler aux rhétoriciens qui se destinent à la philosophie le grave devoir de faire tous leurs efforts pour obtenir leur diplôme d'humanités avec homologation officielle ; ce diplôme leur donnera plus tard la possibilité de rendre de plus grands services au diocèse (par des études universitaires subséquentes). Il faudra agir de telle sorte que les rhétoriciens futurs philosophes se fassent un vrai point d'honneur de posséder ce diplôme ; ils craindront tout soupçon d'être moins généreux dans leur travail, moins exigeants dans leurs résultats « parce qu'ils vont en philosophie » ; sera jugé avec grande sévérité l'aspirant philosophe qui mériterait réellement un tel reproche.

La vocation sacerdotale doit conserver autant que possible son prestige intellectuel ; c'est le vœu traditionnel de l'Eglise. A ce sujet, il sera bon de parler de temps en temps aux élèves de telle ou telle personnalité ecclésiastique du diocèse ou d'ailleurs, remarquable par sa grande science et ses distinctions reçues dans le monde scientifique. On ne manquera pas de leur parler souvent avec fierté et enthousiasme de notre Université catholique de Louvain.

3) *Joie et bonne volonté.*

Non moins indispensable est la joie, joie vigoureuse de toute la communauté et ce serait une grave erreur de croire que, pour l'obtenir, il faille détendre la rigueur de la discipline. Cette joie suppose au contraire une discipline forte et énergique, inoculant à la communauté cette vigueur tonique qui révèle la bonne santé spirituelle. L'élève indiscipliné est grincheux, taquin, souvent mécontent, il n'a pas de joie profonde.

Mais ne croyons pas qu'une fois obtenue l'application vigoureuse du règlement, notre devoir soit terminé. De sa nature, le règlement est souvent opposé au plaisir, à la joie immédiate ; aussi, de même qu'il faut soutenir le cœur d'un malade auquel on applique un remède à réaction forte, il faut soutenir le cœur de la communauté soumise à un règlement sévère ; il faut sans cesse exciter sa joie, sa bonne volonté, son entrain.

Que le directeur de l'établissement ne pense pas que ce rôle incombe uniquement aux professeurs et non à lui-même, comme indigne de son rang. Au contraire, ce rôle, il doit l'assumer franchement ; il ne craindra pas d'émailler ses allocutions de traits joyeux, « pour faire rire » ; incarnant en tant que directeur l'esprit général de la maison, il doit donner à la joie une présence officielle. Il s'en souviendra d'autant plus que, souvent, il sera forcé de tenir le rôle de « rabat-joie », de « vieux grincheux » (par exemple, aux distributions de mauvaises notes, suppressions de faveurs, renvois d'élèves, etc.). L'antipathie qui, en ces circonstances, émane forcément de sa personne, doit trouver ailleurs une compensation. Un prêtre maussade et triste ne relève jamais aux yeux des jeunes gens le prestige de la vocation sacerdotale.

Il va sans dire que ce rôle d'animateur de la joie et de la bonne humeur incombe surtout aux professeurs dans leur contact journalier avec leurs élèves en classe et en dehors des heures de cours ; ce contact est essentiel à l'éducation. Mais il suppose que le bon ordre général et l'application du règlement seront assurés par le corps des surveillants, il suppose que ceux-ci acceptent courageusement cette fonction ingrate. Ce rôle des professeurs et ce rôle des surveillants sont complémentaires, essentiels tous les deux, car l'idéal d'une éducation consiste dans une juste proportion et un équilibre des

exercices communs et généraux (dont l'exécution est assurée surtout par les surveillants) et des interventions spéciales faites par le professeur sur sa classe ou sur des élèves pris en particulier.

Cette joie vigoureuse, faite de bonne volonté et d'acceptation généreuse de la vie de l'établissement, non seulement sera demandée, mais sera comme imposée, en ce sens qu'elle sera sans cesse présentée comme un réel devoir ; aux élèves qui rechigneraient à ces appels à la joie, très vite on montrera de la sévérité, sévérité qui ira jusqu'à la menace du renvoi pour les « mauvais esprits ». Trop souvent, on considère que les fautes « de sexto » sont les plus fréquents et les plus graves motifs de renvoi. Les motifs tirés du « mauvais esprit », sorte de libéralisme de Collège, seront jugés avec une égale sévérité. S'il n'y a pas de « gros fait » justifiant un renvoi immédiat, mais un grand nombre de petits détails qui établissent l'existence du « mauvais esprit » et sa nuisance sur les autres élèves, on profitera du prochain congé pour interdire la rentrée dans l'établissement à l'élève délinquant ; on le fera toujours lorsque la dignité ou le désintéressement de la carrière sacerdotale aura été suspecté ou tourné en ridicule.

Mais ces appels exigeants à la joie supposent que, de son côté, la direction de l'établissement fait tout son possible pour supprimer les défauts d'organisation ou de confort, causes de justes critiques. Si ces défauts ne peuvent être supprimés immédiatement, il faut les avouer franchement à la communauté, montrer les motifs actuels pour lesquels ils ne peuvent être écartés ou les efforts faits pour qu'ils le soient ; mais n'essayons pas de les dissimuler et d'exiger la soumission aveugle par voie d'autorité ; petit jeu qui ne guérirait rien, au contraire.

Les critiques sur la nourriture seront toujours reçues avec attention ; car la nourriture doit être franchement bonne (c'est un réel droit des élèves), et abondante, avec de temps à autre quelques « extras » adaptés au goût des enfants (crème, pâtisserie, chocolat, oranges). Le directeur ne craindra pas de descendre au réfectoire pour se rendre compte par lui-même, devant les élèves, de la qualité et de la présentation des mets.

Il est fort à conseiller de suivre à ce sujet un usage en vigueur à l'armée : deux élèves seront désignés comme délégués de la communauté et chargés de signaler à la direction les fléchissements momentanés dans le régime alimentaire, ainsi que les mets préférés ou les mets peu goûtés par l'ensemble des élèves ; c'est perdre sa peine et maintenir une cause constante de mauvais esprit que de s'entêter à servir aux élèves un mets que l'ensemble n'aime pas (certains poissons). La présence de ces délégués permettra de réprimer vivement les critiques isolées émanant d'enfants gâtés ou difficiles ; si

ces critiques persistent, ne pas craindre de proposer le départ immédiat de l'établissement.

On évitera tout ce qui peut « agacer », « faire enrager » inutilement les élèves (exercices et passages trop lents, attentes injustifiées, punitions mesquines) ; on expliquera franchement les raisons de tel point du règlement ou de l'horaire, qui peut sembler artificiel. On n'oubliera jamais que l'internat n'est pas un mode idéal d'éducation ; il est malgré tout un milieu artificiel, où l'enfant doit se plier à des exigences, rendues nécessaires par la vie en communauté, mais qui n'en compriment pas moins, uniquement pour des raisons de bon ordre général, l'originalité et la spontanéité particulière. On conçoit dès lors que ces exigences doivent être réduites au minimum et orientées autant que possible dans un sens éducatif.

En tout cas, si un élève (à plus forte raison plusieurs) quitte sa maison d'éducation, en en détestant le régime, sincèrement et de façon durable, la direction doit considérer la chose avec gravité ; car, ou bien cet élève était réellement un « mauvais esprit » et il aurait dû être éliminé, ou bien il n'était pas « mauvais esprit » et il faut conclure que le régime de la maison a de réelles lacunes.

De ce qui précède, une conclusion s'impose, confirmée par l'expérience : la grande majorité des maîtres d'un établissement d'éducation doivent être jeunes ; en règle générale, ils ne devraient pas dépasser 50 ans, exception faite pour ceux dont le caractère est resté très jeune. Si quelques maîtres sont plus âgés, ce ne sont pas eux qui peuvent et doivent créer l'atmosphère générale de joie et d'entrain.

Un établissement d'éducation est comme une paroisse dont tous les fidèles seraient des jeunes gens. C'est dans un milieu jeune que l'enfant doit être éduqué. L'éducation d'enfants nés de parents déjà âgés souffre souvent d'un manque de jeunesse.

II. L'ENTRETIEN DES VOCATIONS SACERDOTALES

Il importe qu'une saine théologie inspire le travail de l'entretien des vocations sacerdotales, afin d'éviter les étroitesses et les maladresses fréquentes en ce domaine.

A. DOCTRINE

L'éducation d'un enfant est un acte d'un drame spirituel qui nous dépasse, le drame de sa destinée éternelle ; dans ce drame, nous, ses éducateurs, nous ne sommes pas les acteurs principaux.

« L'éducation d'un enfant, dit le P. Charmot, est une victoire des anges contre les démons. Son salut est l'enjeu d'une lutte tragique

entre les bons esprits et les mauvais esprits. Que venons-nous faire dans ce combat spirituel? Quel est notre rôle? » (1)

La vérité de ces pensées ne s'impose-t-elle pas plus encore dans le problème de la vocation sacerdotale? Un combat invisible ne se livre-t-il pas autour de l'aspirant au sacerdoce? L'enjeu n'est-il pas plus précieux encore pour l'une comme pour l'autre partie? Ce combat se déroule à des profondeurs insoupçonnées, comme dans un abîme sur les bords duquel nous sommes forcés de rester (2). La vocation monte comme une plante de ces profondeurs invisibles si bien que, lorsque nous la voyons apparaître, souvent elle est déjà comme un organisme vivant dont la constitution suppose un long et mystérieux travail d'élaboration préliminaire ; après ce travail, notre activité naturelle n'a plus qu'un rôle secondaire.

N'allons pas conclure, de ce qui précède, qu'il n'y a rien à faire pour favoriser les vocations, qu'il n'y a qu'à les laisser monter comme elles viennent, nous bornant à en écarter les obstacles! Cette conclusion serait bien hâtive, mais il reste que le travail d'élaboration d'une vocation sérieuse est souvent trop profond pour être perçu par nous, il est souvent inconscient à l'enfant lui-même qui n'y joue qu'une partie du jeu : « Non vos me elegistis ». Bien tard dans la vie, nous, prêtres, nous comprenons que, dans l'affaire de notre propre vocation, nous avons été plus conduits que conducteurs de nous-mêmes.

Dès lors, ne l'oublions jamais, la vocation sérieuse est un engagement tellement profond, impliquant à un tel point la personnalité et le destin éternel d'une âme, qu'il serait puéril, dangereux, peu honnête et peu respectueux, de vouloir la provoquer par des « petits moyens » ; ceux-ci ne révéleraient pas chez leur auteur une conscience suffisamment grande du respect dû à la destinée éternelle de chaque homme.

Gardons-nous du moindre geste, de la moindre parole qui aurait l'air de « se mettre à genoux » devant l'élève pour qu'il « veuille bien » se décider à une vocation sacerdotale. Sans mépris ni hauteur, mais avec fierté et bravoure devant les tribulations de l'Eglise, ayons la foi et une joie profonde de notre propre vocation, ne rabaissons pas sa dignité et sa grandeur en ayant l'air de quémander le consentement de l'élève. La vocation sacerdotale est une grâce insigne, un honneur que l'on espère et que l'on désire et non une condition diminuée à

---

(1) F. Charmot, S. J., *La pédagogie des Jésuites*, p. 412.

(2) *Loc. cit.*, p. 411 : « L'âme d'un enfant échappe au pouvoir de l'éducateur le plus habile. Elle renferme en elle-même et dans sa destinée de tels mystères qu'il serait insensé de croire qu'on peut l'élever comme on veut et selon des lois scientifiques. Partout dans sa nature, dans le fond inconscient de son âme, dans les événements qui formeront la trame de sa vie, sont dissimulées des forces inconnues ».

laquelle on se résigne et que l'on accepte pour faire plaisir à un homme de la terre, si grand soit-il.

Lorsque nous parlons aux jeunes gens du besoin de prêtres, du manque de vocations sacerdotales, évitons une sorte d'anxiété pessimiste assez fréquente. Ne serait-ce pas encore un peu « se mettre à genoux » devant eux et les supplier de venir comme à la rescousse d'une défaite ou du moins d'une victoire compromise? Point de vue peu exaltant et partiellement faux car, malgré tous les échecs transitoires, c'est la victoire qui sera finale ; la gloire intime de Dieu ne sortira en rien diminuée de l'aventure du monde et n'est-ce pas ce fait qui doit toujours maintenir intacte la sérénité profonde d'un cœur chrétien?

Les Supérieurs, tout particulièrement, éviteront cette anxiété : Ils n'oublieront jamais que leurs pensées et leurs paroles pourront être reprises par des inférieurs qui les accentueront encore, en exagéreront le ton par des additions de qualité douteuse au point de vue théologique ; il pourra se créer (comme dans certains ordres religieux) une sorte de panique de la vocation, un vent de défaite qui fera beaucoup de mal ; il suscitera une recherche inquiète et fébrile des vocations par de « petits moyens » fort discutables.

C'est dans une doctrine théologique large et tranquille qu'il faut intégrer nos appels au zèle apostolique. Avec bravoure, sachons regarder bien en face les échecs de l'Eglise ; invitons le jeune homme dévoué à travailler pour elle « sicut servus », comme l'esclave qui ne connaît pas les profits et les pertes de son maître, qui ne s'en trouble pas, mais travaille sans plus, avec acharnement, parce qu'il l'aime. La générosité et le dévouement forment le climat général où éclosent les vocations solides. Sont-elles réellement bienfaisantes ces pensées émises par certains prédicateurs : « Mon ami, ce jeune homme qui vient de refuser la grâce de la vocation s'est peut-être privé de milliers d'autres grâces, il va se damner peut-être ». Avons-nous le droit de faire de telles prédictions? n'entrons-nous pas dans un domaine qui nous est inconnu et impénétrable, celui de la destinée individuelle? Ces prédictions ne risquent-elles pas d'apparaître comme une sorte de spéculation sur la peur, spéculation sans dignité et d'une efficacité douteuse?

Objection.

Cette doctrine de sérénité ne conduit-elle pas à une sorte de quiétisme? Ne va-t-elle pas contre l'expérience? N'y a-t-il pas dans l'histoire de tant de vocations sacerdotales tel petit fait bien humain qui semble avoir eu une influence décisive? Des démarches particulières ne s'imposent-elles pas pour susciter des vocations? Car enfin, Dieu sauve les hommes par les hommes!

Réponse : En plus du climat surnaturel qu'il faut créer autour de

l'enfant, il est certain que des démarches particulières sont nécessaires, mais il faut considérer ces démarches plutôt comme des circonstances occasionnelles, voulues par Dieu, oui, mais seulement comme adjuvants de la grâce.

On dira souvent : « Sans la rencontre de tel prêtre à tel moment, cette vie aurait été orientée autrement, même pour l'éternité ». On citera d'excellentes vocations, qui semblent avoir eu pour point de départ conscient des coïncidences apparemment fortuites.

Nous ne nions pas ces faits ; ces coïncidences fortuites peuvent être, elles aussi, providentielles. Mais faire dépendre uniquement toute l'orientation d'une vie et même toute sa valeur spirituelle, de telle rencontre (exemple : une coïncidence d'horaires qui nous a amenés sur le passage de tel prêtre), cela cadre-t-il avec l'idée de la Providence *continuelle* de Dieu sur nous? Cette rencontre manquée, la marche de la grâce en aurait-elle été arrêtée irrémédiablement? Il faut prendre garde en tout cas que de telles considérations n'amènent certains jeunes gens à penser que toute une vie peut dépendre d'une sorte de chance ou de malchance hasardeuse. C'est de la grâce travaillant lentement, longuement et à de nombreuses reprises, que dépend l'orientation foncière d'une âme, et non d'une rencontre toute accidentelle.

Cette doctrine est plus pratique qu'il ne semble à première vue : elle mettra dans notre âme une confiance fondamentale indispensable dans le travail de l'entretien des vocations sacerdotales ; elle nous libérera d'une anxiété fébrile donnant si facilement à nos démarches une insistance inopportune, voire indiscrète, qui met toujours le jeune homme en défiance ; elle nous libérera de cette inquiétude défaitiste qui pousse tant de « recruteurs » à recourir à des « petits moyens », petits moyens manquant de cette franchise, de cette audace aussi qui seules charment un jeune homme. Travaillons comme si le succès dépendait de nos seuls efforts, mais avec toujours cette « pensée derrière la tête », que la grande ouvrière est la grâce de Dieu — et Dieu détermine, quand il veut, les moments de ses victoires.

B. PRATIQUE

1. Souvenons-nous toujours qu'une allocution faite en public, à toute la communauté, sur la vocation sacerdotale comporte des risques qui imposent une grande prudence et une grande réserve ; ces risques seront particulièrement graves si nous invitons plus ou moins directement le jeune homme à choisir la carrière sacerdotale. Car souvent, on créera un esprit de méfiance, de réticence, on ne parviendra pas à élever l'auditoire à un point de vue suffisamment haut qui rendrait l'invitation efficace. L'orateur-prêtre est-il antipathique à quelques auditeurs pour l'un ou l'autre motif, l'effet sera manqué, un « mau-

vais esprit » pourra naître. L'invitation faite par un laïc serait parfois plus fructueuse.

Quand l'occasion s'en présente naturellement au cours d'un exposé (ne pas chercher l'occasion à tout bout de champ), on pourra utilement souligner en public la beauté naturelle humaine, puis la beauté surnaturelle de belles figures de prêtres (saint Curé d'Ars, cardinal Mercier, Pie X, un prêtre de la région qui vient de mourir) ; ne pas craindre de bien souligner les traits naturels, sans voiler ceux qui pourraient être rudes. Il faudrait que dans nos établissements diocésains soient faites sur le clergé séculier des conférences équivalentes à celles qui ont été si souvent faites sur les missionnaires ; mais il y faudrait mettre encore beaucoup de discrétion ; avoir comme but de montrer la beauté et la grandeur du travail de l'Eglise (ex. *Le Christ dans la Banlieue* du P. Lhande. Conférence sur le rôle des prêtres dans les camps de concentration, etc.).

2. En privé, le directeur de conscience pourra, s'il remarque chez le jeune homme des dispositions heureuses, soumettre à son attention la vocation sacerdotale, mais il le fera avec discrétion, sans insister si le jeune homme n'y a pas d'inclination ; il ne reviendra pas continuellement sur ce sujet.

Si le jeune homme exprime spontanément son désir d'être prêtre, le directeur de conscience parlera alors amplement de la vocation sacerdotale, ne se bornant pas à montrer les sacrifices et les vertus qu'elle exige, mais exaltant sa beauté et sa grandeur bien dignes de susciter l'enthousiasme ; il l'encouragera franchement si des signes sérieux de vocation apparaissent, il l'aidera, lui témoignera un intérêt spécial (par exemple en lui prêtant des livres).

3. On ne saurait trop souligner l'importance du contact avec les prêtres du clergé paroissial. Le curé de la paroisse reste trop souvent le surveillant, le contrôleur de la régularité dans l'assistance aux offices, il n'est pas toujours suffisamment l'ami, le père aimant du futur prêtre. Il suivra, aidera au besoin le jeune homme dans ses études, lui accordera une direction spirituelle plus soignée. Il ne manquera pas de l'engager très tôt dans les œuvres paroissiales, même dans le service de l'église (sacristain, chantre, etc.).

Le presbytère doit être une maison accueillante ; c'est un fait que trop de nos futurs prêtres sont comme isolés, laissés à eux-mêmes pendant les vacances. Se retirant instinctivement de diverses compagnies (à cause de leur idéal sacerdotal), ils doivent trouver chez le prêtre la société affable qui leur est nécessaire ; le curé ne se contentera pas de les accueillir aimablement quand ils se présentent, il les invitera, les aidera à vaincre cette timidité qui retient le jeune homme (plus souvent qu'on ne pense) loin du presbytère.

Si, pour une raison quelconque, le curé est en désaccord, en « froid »

avec la famille du futur prêtre, il doit veiller à ce qu'aucun ressentiment ne déborde sur celui-ci ; malgré tout, celui-ci doit conserver une place de choix dans la famille spirituelle que forme la paroisse.

Jadis, c'étaient souvent les curés de paroisse qui repéraient et formaient eux-mêmes les futurs prêtres. Si le concile de Trente a institué les séminaires, c'est pour assurer une formation plus régulière et plus profonde du clergé ; mais ce n'est pas pour cela que le contact avec le clergé paroissial cesse d'être un facteur important dans cette formation.

4. Dans les internats, il n'est pas souhaitable (l'expérience le montre) que la vocation sacerdotale d'un jeune homme soit connue longtemps à l'avance par ses condisciples et surtout qu'on lui donne une sorte de semi-notoriété publique. En effet, lorsque l'aspirant « curé » aura commis une infraction disciplinaire ou même une faute plus grave, il sera facilement l'objet de railleries narquoises qui, elles, seront génératrices de mauvais esprit. Dans les disputes ou chocs de caractère survenant entre l'aspirant au sacerdoce et ses condisciples, l'antipathie de ceux-ci pour la personne de leur adversaire risque de se transformer en hostilité pour la vocation elle-même. La moindre faveur faite au futur prêtre sera vite considérée comme une préférence injuste, « parce qu'il se fait prêtre » dira-t-on. D'ailleurs, toute faveur de ce genre n'est pas à conseiller ; elle diminuera souvent la générosité de celui qui l'a reçue. Il arrive que la « vocation » est pour certains comme une sorte de consécration officielle du titre de « bon élève », consécration qui deviendra elle-même un prétexte à être moins rigoureusement fidèle aux devoirs communs.

On est parfois bien déçu par les vocations que l'on proclame très tôt parce qu'elles sont comme naturelles et normales dans la famille (tel oncle est déjà prêtre...).

5. Rien ne laissera jamais l'impression que l'on veut « ficeler » « embobiner l'élève », l'enjoler en le cajolant, l'engager et le compromettre bien vite, avant qu'il puisse se rendre compte de la réalité de la vie ([3]). Sans doute, il serait faux de dire que, pour bien choisir, en pleine connaissance de cause, l'enfant devrait avoir fait l'expé-

(3) Faut-il encourager les pratiques suivantes : donner au jeune garçon des ornements sacerdotaux en miniature pour « jouer à la messe », l'habiller en petit prêtre pour éveiller l'idée de la vocation sacerdotale ? Certains voient dans ces pratiques le risque d'un moindre respect pour la messe ou l'habit religieux. Nous pensons qu'une autre remarque est plus opportune. Si ces pratiques ont lieu au sein de la famille, elles peuvent être bienfaisantes ; mais si elles ont lieu en dehors de la famille, il faut toujours craindre, pensons-nous, qu'elles n'éveillent un soupçon de vouloir « accrocher », « enjoler » vers la vocation sacerdotale. Ce soupçon peut déjà naître chez l'enfant, mais il peut surtout naître (et très nuisible) plus tard chez le jeune homme au souvenir de ces pratiques dont fut marquée son enfance. D'ailleurs, tout le problème de la vocation gagne à être traité dans une atmosphère de franchise et de courage, et pas dans une atmosphère de puérilité et de mièvrerie à la guimauve, qui plaît de moins en moins à nos garçons modernes.

rience personnelle et directe du monde. (Pourrait-il encore vraiment choisir alors?) Les traditions de l'Eglise demandent au contraire que l'enfant soit préservé des influences corruptrices ; c'est là une conséquence de la perversion du monde et de la faiblesse de la volonté, souvent bien fragile encore chez l'enfant.

Mais ces traditions ne peuvent pas légitimer une sorte de duplicité vis-à-vis de l'enfant, duplicité qui consisterait à lui donner une idée fausse de la vocation et du monde : *de la vocation,* en essayant de séduire par des « à côté » de la vie sacerdotale ou religieuse (photographie de belle plaine de football dans les juvénats ; exemption de certains soucis matériels pour le prêtre ; respect et considération qui l'entourera dans notre société encore chrétienne, etc.), en ne montrant pas franchement les sacrifices qui s'imposent et s'imposeront ; *du monde,* en le dépeignant plus pervers et plus malheureux qu'il n'est, en niant les réels attraits et la part de joies de la vie mondaine, en dépréciant les grandeurs et les beautés de la vie de mariage.

Le but des mesures de préservation dont nous entourons l'enfant est de fortifier sa volonté, de la mettre en état de faire « humainement » l'acte courageux de tout homme qui, se trouvant en face de plaisirs défendus, frelatés, mais réels, ou en face de joies légitimes, en certaines conditions, y renonce pour des motifs supérieurs. Nous pouvons donc et nous devons faire progressivement la libre lumière autour de l'enfant, dans la mesure où il devient capable de la recevoir, nous ne pouvons jamais user à son égard de petits moyens qui, sous couleur de piété ou de prosélytisme religieux, équivaudraient à une tromperie ou à une illusion.

Il ne faut pas craindre de considérer l'atmosphère de « serre chaude » d'un séminaire comme un moindre mal, nécessité sans doute par la perversion du monde et la faiblesse de la volonté humaine, mais moindre mal quand même et qui a sa rançon. Il faut sans cesse s'en souvenir, non pour combattre son institution que l'Eglise a consacrée, mais pour diminuer, dans la mesure prudente du possible, les inconvénients inhérents à son existence même. Dans la mesure où un séminaire cesse d'être humain, il manque son but.

6. Exerce une influence fâcheuse sur le jeune homme tout ce qui est « manières artificiellement cléricales » (ou religieuses, le problème est le même pour les religieux et religieuses), surtout si ces manières sont accompagnées d'étroitesse d'esprit (minuties, scrupules, esprit petit bourgeois).

Sans doute, il faut reconnaître la nécessité d'un certain code de manières et convenances cléricales, mais n'oublions pas que ce code lui aussi est un « moindre mal », nécessité surtout par la perversion du monde, moindre mal qui a, lui aussi, sa rançon et ses inconvénients. La rançon la plus grave (et elle apparaît aujourd'hui parti-

culièrement pour nos religieuses non cloîtrées), c'est de faire perdre facilement le contact avec la vie sociale, de reléguer le clergé (ou l'ordre religieux) à l'état de « corps étranger » dans l'organisme de la société.

Ces inconvénients, on les augmentera chaque fois que, sans nécessité absolue, on accentuera l'élément artificiel de ces manières. A celles-ci, il faut donc appliquer l'adage « odiosa restringenda ».

Il est triste mais exact de dire que les caractères scrupuleux et tâtillons sont particulièrement inopportuns chez les éducateurs (funeste sur les jeunes gens, une surveillance sans cesse aux abois, peureuse à la rencontre de la jeune fille) (4). Il importe avant tout de rester humain, car le jeune homme ne supporte pas de voir la physionomie humaine de ses éducateurs disparaître ou être déformée sous des manières artificiellement cléricales ; il soupçonne alors une sorte de mutilation, un énervement de la personnalité réduite à l'anonyme. N'a-t-il pas raison? Il faut éduquer le jeune homme en restant homme, avec une « bonne rondeur humaine ». L'Eglise n'a-t-elle pas condamné au cours des âges tous ceux qui ont voulu diminuer la « saine humanité » du Christ, notre modèle?

Le type du prêtre « recruteur » de vocations comporte des inconvénients. Sans doute, il arrive souvent qu'un maître (à cause de son esprit surnaturel) compte parmi ses pénitents la plupart des « vocations » d'un établissement et devient par le fait même, indépendamment de sa volonté, comme le recruteur officiel. Il ne pourra rien

(4) Quand est signalée dans la communauté une affaire de « mauvaises conversations ou d'actes immoraux de sexto », ne pas faire de « drame », ni de « mystère en coulisse » ; pas d'air dévotieux scandalisé. Que, tout d'abord, le chef de l'établissement ne bouge pas, ne s'agite pas ; ce n'est pas à lui à commencer ni à mener l'enquête. Que le préfet de discipline recueille immédiatement, sans éclat, avec discrétion et doigté, les menus détails de l'affaire. Une fois l'enquête terminée ou suffisamment poussée, l'affaire sera remise au directeur de l'établissement qui (avec le Conseil de discipline) procédera au renvoi si c'est nécessaire. Si les circonstances l'exigent impérieusement (ce qui sera très rare), il en parlera à la communauté en termes généraux (sans détails précis), sans colère, mais brièvement, avec une forte « honnêteté d'homme », avec un certain mépris pour la laideur morale de l'acte, qui ne mérite pas qu'on s'y attarde, « qu'on fasse tant d'affaire avec ça ». Puis on passera immédiatement à autre chose, on provoquera même un événement qui, en attirant l'attention de la communauté, la détournera de « cette affaire qui vient d'arriver » (on donnera une petite séance récréative, on invitera un conférencier, etc.), surtout si l'affaire a eu quelque retentissement. Ajoutons que l'enquête doit être menée par un seul (le préfet de discipline), qu'il procède seul à l'interrogatoire. Il ne faut pas vouloir obtenir le dernier détail si l'on en connaît suffisamment pour mesurer exactement la gravité de l'affaire.

Au sujet des fréquentations précoces de certains grands élèves avec une jeune fille, badinage, flirt léger, qui, sans être gravement coupables et sans mériter un renvoi, doivent cependant être arrêtées, un avertissement fait en toute franchise par un professeur laïc marié sera parfois beaucoup plus opportun et plus fructueux que le même avertissement fait par un prêtre.

Ne jamais parler en public des « amitiés particulières » ; les combattre fermement sans en avoir l'air, en faisant respecter la règle de « classe par classe » et du jeu en récréation.

contre ce fait. Il reste cependant qu'il serait préférable que tous les maîtres (ou la plupart) aient « des vocations » parmi leurs pénitents ; une plus grande discrétion en résulterait. De plus, c'est un fait que ce « recruteur » ou ses pénitents font parfois l'objet de réflexions narquoises, génératrices de mauvais esprit : Oh ! un tel va chez l'abbé un tel, il est « embobiné ».

7. L'attribution des « Subsides pour vocations » pose, au point de vue pédagogique, un problème un peu délicat.

Parmi les œuvres chargées d'aider financièrement les étudiants d'humanités aspirant au sacerdoce, il en est dont le règlement exige que, chaque année, un formulaire soit rempli et envoyé à la Direction, formulaire notant entre autres les « espoirs de vocation ».

Il importe donc de redemander à l'élève chaque année si son désir du sacerdoce persiste : les subsides, en effet, ne peuvent être détournés de l'intention des donateurs, en étant maintenus à des élèves chez qui le désir du sacerdoce aurait disparu. D'ailleurs, cette demande de voir leur désir confirmé rappellera aux élèves le respect dû à ces subsides, provenant de la générosité des fidèles et destinés par eux à un usage si élevé ; elle leur rappellera aussi cette honnêteté foncière que doit posséder tout jeune homme chrétien, particulièrement tout aspirant au sacerdoce.

Mais la situation sera quelque peu délicate si un élève déclare que son désir d'être prêtre a disparu ; car alors, non seulement, il faut éviter avec le plus grand soin jusqu'à l'ombre d'un dépit ou d'un ressentiment quelconque, mais il faut encore que le retrait éventuel des subsides ne paraisse pas une pression odieuse pour maintenir de force l'élève dans son désir ; aussi offrons-lui de l'aider à payer une part de ses frais d'études au moyen d'autres subsides (bourses d'études, Caisse de l'Association des anciens élèves, etc.). Pour libérer complètement la conscience de l'enfant (surtout s'il exprime quelque scrupule à ce sujet), on lui rappellera qu'il n'est pas tenu à restituer les subsides déjà reçus, mais qu'il peut se créer à lui-même un devoir d'honneur de faire un don à l'Œuvre qui l'a aidé, devoir qu'il remplira plus tard, quand il aura obtenu un emploi lui permettant de gagner sa vie.

Par contre, on sera particulièrement sévère pour apprécier la vocation d'un élève, chez qui il y aurait non seulement un réelle exploitation malhonnête de ces « Œuvres de vocations », mais aussi trop peu de respect des subsides qu'elles accordent, une certaine désinvolture à croire que ceux-ci lui sont naturellement et nécessairement dus. A ce sujet, il peut se glisser chez certains élèves (et chez certaines familles peu « gênées » et peu délicates) une forme de cléricalisme de très mauvais aloi. Une vocation éclose dans de telles conditions sera toujours suspecte ; elle donnera souvent bien des déceptions.

8. Les caractères fermés donnent rarement des vocations ; de même les caractères indécis. On surveillera surtout ceux qui contiennent comme une petite faille dans le jugement pratique ; de même ceux où apparaissent des déséquilibres de l'émotivité, déséquilibres que l'on a peine à qualifier mais qui inspirent un sentiment d'insécurité devant l'éventualité, toujours possible chez eux, de réactions étranges ou démesurées ; c'est avec une extrême prudence qu'il faudra encourager une vocation apparaissant chez de tels caractères.

Une atmosphère familiale d'égoïsme, de mollesse, tarit souvent tout espoir de vocation. L'incrédulité et le manque de foi ou de délicatesse chez la mère laissent des traces ineffaçables dans l'âme d'un enfant.

9. C'est un fait que beaucoup de vocations sont conçues par les jeunes gens dans un désir de rajeunir et de revivifier la vie chrétienne autour d'eux ; ils veulent faire plus et mieux que ceux qui les ont précédés ; il y a chez eux des réformateurs en herbe.

Sans doute, saisissent-ils la plupart des problèmes d'apostolat d'une manière simpliste, n'en découvrant pas tous les aspects ; leurs idées auront besoin d'être mûries ; de cela, l'expérience de la vie et leurs années de formation ecclésiastique se chargeront. Mais il serait maladroit de mépriser et plus encore de ridiculiser ce mouvement de rajeunissement qui est en eux ; on risquerait fort de briser l'élan même de leur vocation. D'ailleurs, ce mouvement de rajeunissement continuel est nécessaire et essentiel à l'Eglise. Si les jeunes gens ne voient pas encore toutes les nuances des problèmes d'apostolat, les vieillards ne les voient plus toutes non plus ; l'apport des uns et l'apport des autres, de nature différente, sont tous deux également nécessaires à l'Eglise. L'expérience montre que ce sont toujours les innovations des jeunes gens qui, après du temps et des modifications de détail, finissent par s'imposer en grande partie, tandis que beaucoup de formules stéréotypées et figées, auxquelles s'accrochent les vieillards, sont emportées par le courant même de la vie.

En tout cas, les vocations sacerdotales éclosent nombreuses au spectacle de ces essais de rajeunissement de l'Eglise, de son adaptation aux conditions nouvelles de la vie ; mettre sans cesse ce spectacle devant les yeux des jeunes gens (par des conférences, livres, etc.) sera toujours un moyen de recrutement fructueux et parfaitement loyal.

Il faut peu estimer la « vocation bourgeoise », non seulement chez le jeune homme qui rechercherait dans le sacerdoce une vie confortable, mais encore chez celui qui considérerait son métier comme déjà tout déterminé d'avance et bien précisé. L'apôtre sincère sent bien que, tout en restant parfaitement dans les règles et directives générales de l'Eglise, il devra encore se créer, se forger en grande partie sa forme personnelle d'apostolat.

Les vocations sacerdotales écloront fréquemment chez les jeunes gens engagés dans les Œuvres d'Action catholique et qui y ont déjà joué un rôle d'animateurs personnels (spécialement chez les chefs scouts).

10. Il n'est pas suffisant, pour étudier le problème qui nous occupe, de l'aborder d'un point de vue négatif, c'est-à-dire de signaler les maladresses à éviter. Il faudrait encore le traiter positivement, en découvrant les causes immédiates qui favorisent l'éclosion des vocations sacerdotales. La chose n'est pas aisée car, comme nous l'avons montré plus haut, nous nous trouvons en face d'un drame invisible, dont les acteurs apparents ne sont que secondaires.

Et pourtant, pouvons-nous nous contenter de dire que la grande ouvrière est la grâce de Dieu et considérer cette solution comme suffisante? Si la grâce travaille souvent l'âme du jeune homme par une action directe et invisible, il reste qu'elle se sert aussi de ses éducateurs et que, parmi ceux-ci, certains sont des agents plus opportuns, mieux adaptés que d'autres ; n'avons-nous pas dès lors le devoir de les découvrir, ces agents, et de fournir à la grâce la meilleure collaboration humaine possible?

Une étude trop précise et trop détaillée pourrait prêter ici à discussion ; contentons-nous d'une constatation qui, pour être générale, est pourtant précieuse. La voici.

L'expérience montre qu'un très grand nombre de vocations éclosent au contact de prêtres jeunes ou restés jeunes, aimables, animés de foi, d'esprit surnaturel et de dévouement.

Les Supérieurs se souviendront toujours qu'il y a une manière simpliste et peut-être paresseuse de choisir les éducateurs qui présideront à l'entretien des vocations sacerdotales ; cette manière peut s'exprimer dans cette phrase bien connue : « Choisissons avant tout des hommes surnaturels et nous pourrons être tranquilles ». En réalité, cette phrase élude et méconnaît un problème difficile, elle ne le résout pas.

Sans doute, on ne répétera jamais assez qu'un profond esprit surnaturel chez les éducateurs est une condition indispensable à l'entretien des vocations sacerdotales ; c'est dans un climat surnaturel que celles-ci fleurissent. Mais n'oublions pas qu'à cette condition indispensable s'en ajoutent d'autres, d'une importance moindre peut-être mais réelle quand même et qu'on ne peut négliger. C'est un fait (troublant parfois) qu'il y a des éducateurs d'un esprit surnaturel authentique et qui semblent gâcher tout ce travail de l'entretien des vocations sacerdotales, parce qu'ils manquent de certaines qualités naturelles requises. Car elles sont requises, nécessaires, ces qualités naturelles. Lesquelles? Celles qui composent un caractère jeune et aimable, d'une humanité large et sereine. C'est un fait que beaucoup de vocations ont leur point de départ apparent dans une sympathie spéciale pour

un prêtre au caractère aimable et dont on découvre dans la suite l'esprit surnaturel et le dévouement.

Le P. Charmot remarque avec une grande justesse : « Les qualités naturelles, *surtout en éducation*, sont nécessaires » (5).

Non seulement ces qualités naturelles doivent exister chez les éducateurs, mais elles doivent avoir conservé toute leur fraîcheur et tout leur relief (en conséquence l'éducateur sera jeune) et elles ne peuvent pas disparaître ou être estompées sous ce qu'on pourrait appeler un style clérical conventionnel.

Ne croyons pas que ce problème, dont nous avons parlé plus haut (p. 178), du maintien de notre physionomie humaine sous nos « convenances cléricales », se réduise à un juste choix de manières extérieures à prendre ou à éviter. Le problème est bien plus profond et bien plus grave ; il tient à la qualité et à la justesse de notre formation religieuse personnelle. N'abusons pas de cette expression : « C'est un homme à esprit surnaturel, on peut se reposer sur lui » ; ne croyons pas que l'action de cet homme sera nécessairement heureuse parce que tout son langage est continuellement émaillé « d'expressions surnaturelles », de « retours au point de vue surnaturel ».

Il faut le reconnaître, dans les milieux cléricaux ou religieux, se trouvent des personnes qui se composent (croyant bien faire) une physionomie surnaturelle, qui se forcent à un langage surnaturel de commande, langage qu'elles appliqueront jusqu'aux menus détails de la vie quotidienne. Sur les jeunes gens, l'effet en sera déplorable, surtout s'il s'y mêle du scrupule, du maniérisme pieux, de la bigoterie. Il pourra même s'y mêler parfois de « l'arrivisme » (on parle ainsi pour être bien noté par les Supérieurs).

Evidemment, on hésite toujours à critiquer un « langage surnaturel », une « physionomie surnaturelle », car ils sont l'expression de la sainteté personnelle, à condition qu'ils soient tout spontanés, nullement composés (une telle critique risque d'ailleurs souvent de décourager une bonne volonté authentique). Mais il reste que le saint authentique est devenu comme « naturellement surnaturel », et c'est là un idéal et un réel chef-d'œuvre.

On s'en convaincra en méditant cette page remarquable du P. Levie dans son ouvrage : « *Sous les yeux de l'incroyant* », p. 141 :

« On pourrait partager les catholiques, prêtres, religieux ou laïcs en trois catégories. Chez les chrétiens d'un premier groupe, le légitime effort vers le surnaturel semble avoir supprimé le sens des valeurs naturelles, l'esprit de foi semble avoir aboli la pensée personnelle et indépendante. Certes, on aura souvent à s'incliner devant la piété, l'abnégation, le dévouement de beaucoup de ces hommes ; leur vie personnelle pourra être pour plus d'une âme un signe de vérité plus convaincant ou plus entraînant que maints raisonnements ; leur conception du devoir humain n'en reste pas moins incomplète et inexacte. Que d'âmes ont souffert d'aphorismes trompeurs ou de

(5) *Pédagogie des Jésuites*, p. 426.

manières d'agir étroites, naissant naturellement de cet état d'esprit, par exemple : « la solution de la question sociale est exclusivement morale ; rendez vertueux grands et petits et le problème sera résolu » ; ou bien : « si tout le monde était bon chrétien, il n'y aurait plus de guerre, plus de conflit entre nations », comme s'il n'y avait pas, à la base des luttes de classes ou de peuples, maints facteurs humains, économiques, sociaux ou politiques, qu'un chrétien n'a pas le droit d'ignorer ou de méconnaître. Nous surtout, prêtres, veillons à ce que nos légitimes préoccupations professionnelles ne rétrécissent jamais nos horizons et ne nous amènent pas à présenter au peuple chrétien telle ou telle dévotion particulière comme le grand remède aux maux profonds dont souffre la société humaine ; considérons le monde à la lumière de la doctrine du Verbe Incarné et non par la porte entrebâillée d'une sacristie. Il n'y a rien de plus large, de plus largement humain que l'esprit du Christ.

» Chez d'autres chrétiens, au contraire, une cloison semble établie entre nature et surnaturel ; si, dans les heures de prière, ils essaient de vivre leur foi, si dans leur vie privée ils suivent la morale chrétienne, dans leur pensée, la nature a le pas sur le surnaturel. Ils peuvent être philosophes, savants, sociologues, économistes, littérateurs de valeur ; leur pensée profane reste à part de leur pensée chrétienne, ne s'unifie pas avec celle-ci en une seule pensée hiérarchisée, englobant tout le divin et tout l'humain. Nous ne sommes pas comme prêtres à l'abri de ce danger ; la vie d'un prêtre peut être parfaitement régulière et conforme à ses devoirs d'état, sans que sa pensée ait réussi à atteindre cette unité supérieure, surnaturelle à la fois et profondément humaine, que Dieu réclame de ses élus.

» D'autres enfin, par la grâce de Dieu et l'effort de leur sincérité intellectuelle, parviennent à cet équilibre supérieur d'une pensée entièrement pénétrée par la foi et restant perspicace, objective, libre dans le domaine de la raison. Ce sont ceux-là qui font progresser la pensée chrétienne dans l'Église. Ils ont perçu en eux-mêmes une aspiration profonde de la nature, une exigence rigoureuse de la raison, et ils l'ont saisie et exprimée en chrétiens à la lumière totale de leur foi ; c'est un Ketteler prenant conscience des exigences sociales, un Lagrange comprenant et exprimant les nécessités d'un élargissement de l'exégèse catholique, un Newman dégageant le principe du progrès du dogme, et bien d'autres encore. Ce sont ceux-là que d'instinct vont consulter les catholiques qui souffrent dans leur pensée, les incroyants qui cherchent la lumière. Pareil équilibre d'âme et de pensée suppose une lutte souvent pénible ; il est plus facile d'être de la première ou de la seconde catégorie ; mais on n'est pas ici-bas pour éviter la souffrance et rien n'est plus noble à conquérir pour un chrétien, pour un prêtre surtout, qu'une intelligence chrétienne, vraiment intelligence et vraiment chrétienne ».

Cette page doit être méditée par les éducateurs ; elle est animée

de cet esprit qui doit nous guider dans ce que nous avons appelé « le maintien de notre physionomie humaine » devant nos élèves.

On le voit, la conquête d'une intelligence chrétienne est un sommet de la vie religieuse, sommet difficile à atteindre et auquel seuls accèdent parfaitement les saints.

Poussons plus loin encore notre pensée.

Puisque cette conquête est vraiment un sommet, il faudra bien nous résigner à voir la plupart de nos éducateurs ne l'atteindre qu'imparfaitement et dès lors se répartir dans les deux premières catégories citées plus haut : la catégorie de ceux qui sont restés de physionomie plus naturelle que surnaturelle, la catégorie de ceux qui se sont composé une physionomie surnaturelle voilant plus ou moins le naturel. Sans doute, aux premiers comme aux seconds, nous demanderons instamment de faire tous leurs efforts pour approcher le plus près possible du sommet ; mais, en attendant, lesquels choisirons-nous de préférence pour être les éducateurs de nos futurs prêtres?

On hésite à répondre, et pourtant l'expérience semble indiquer qu'à tout prendre, il faut préférer les premiers parce que, répétons-le, « surtout en éducation, les qualités naturelles sont nécessaires ».

Le jeune homme, en effet, aime tout ce qui a conservé sa spontanéité et sa fraîcheur, il se replie et se referme sur lui-même devant tout ce qui est figé et conventionnel ; il doit être éduqué dans un milieu qui lui ressemble et qui répond à ses légitimes préférences.

En tout cas, c'est un fait que les caractères dont la physionomie a été voilée par un style clérical conventionnel « trop marqué » ont souvent accentué, de façon regrettable, les inconvénients inhérents à l'internat : un manque d'air, de franchise et de saine liberté (6).

J. SAMPAIX
Directeur du Collège Saint-Joseph
Virton.

(6) Nous achevions la rédaction de ce travail lorsque ces notes complémentaires sont arrivées à notre connaissance :

1) Texte extrait de l'enquête de l'épiscopat français sur le clergé : « L'influence de la médiocrité sur l'éclosion des vocations est à redouter, surtout dans les maisons d'éducation ecclésiastique, où les jeunes gens approchent de plus près les prêtres et sont susceptibles de recevoir des influences. Il est sûr que des jeunes gens sont plus ou moins complètement détournés du sacerdoce séculier ou du sacerdoce tout court par des professeurs qui n'ont pas une vie sacerdotale rayonnante ».

2) Dans leurs récentes directives, les autorités ecclésiastiques supérieures invitent à parler *souvent* du sacerdoce et de la vocation.

3) La *Revue des Communautés religieuses* (18e année, n° 3, juillet-septembre 1916) publie les conclusions d'un rapport sur le recrutement des vocations religieuses féminines ; ce rapport a été présenté par le R. P. de Parvillez aux Journées d'études pour religieuses à Paris en juin 1916. « Le recrutement des religieuses est proportionnel : à la culture intellectuelle et religieuse donnée aux sujets ; à la souplesse et puissance d'adaptation ; à la conception vraie de l'obéissance ; au désintéressement même dans la question du recrutement ».

NOTE DE DROIT CANONIQUE

POUVOIRS CANONIQUES DES AUMONIERS DE L'ARMEE BELGE

Le ministère apostolique aux armées doit revêtir des caractères spéciaux. Il est fortement dépendant des facilités plus ou moins grandes qui lui sont faites par les autorités militaires elles-mêmes. Il doit souvent s'exercer dans des conditions malaisées, surtout en temps de guerre. Son objet est non seulement de rendre possible aux soldats l'accomplissement des devoirs religieux communs à tous les baptisés, mais aussi de leur inculquer la fidélité aux obligations morales propres à leur état, en gardant et cultivant en eux les vertus particulières de l'âme militaire.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le code de droit canonique renvoie, pour ce qui regarde les aumôniers militaires, aux décisions particulières prises à leur sujet par le Saint-Siège (c. 451, § 3). C'est ainsi que l'organisation de l'aumônerie à l'armée a donné naissance à des statuts ecclésiastiques qui diffèrent assez sensiblement d'après les pays. Ces différents statuts canoniques peuvent être ramenés à deux types : celui de l'exemption personnelle des militaires et celui du maintien de la dépendance des Ordinaires locaux, avec pouvoirs spéciaux cependant pour les aumôniers.

Dans un premier groupe de pays et d'armées, les aumôniers militaires reçoivent leur juridiction d'un « Ordinaire d'armée » *(Army Bishop, Feldbischof, Vescovo Castrense)* qui jouit lui-même d'une juridiction quasi épiscopale à l'égard des fidèles qui lui sont confiés.

En *Allemagne*, par exemple, depuis le Concordat de 1935, la Reichswehr avait obtenu une aumônerie exempte sous la juridiction du « *Katholischer Feldbischof der Wehrmacht* » nommé directement par le Saint-Siège conformément à l'art. 27 du Concordat. Cet Ordinaire d'armée nommait les aumôniers d'accord avec l'autorité militaire, ainsi qu'avec les évêques dont dépendaient ces différents prêtres et dans les diocèses desquels ils avaient à exercer leur ministère. Les aumôniers recevaient de leur Ordinaire militaire, en faveur de leurs troupes et de toutes les autres personnes attachées à l'armée et aussi de leurs familles, les droits de curés. Les militaires ainsi que ces familles ne faisaient plus partie des paroisses locales et n'intervenaient pas dans les frais paroissiaux du culte (d'après les déclarations prévues par les lois de « *Religionszugehörigkeit* ») ; les frais administratifs étaient réglés par le gouvernement du Reich (Concordat. Protocole final). La juridiction accordée était à la fois personnelle (en tant qu'elle se limitait à certaines catégories déterminées de personnes) et locale (en tant que les différents aumôniers étaient attachés, en temps de paix, à une garnison ou à un district). Les aumôniers recevaient le droit d'administrer tous les sacrements et d'exercer toutes les fonctions réservées par le Code aux curés, bien qu'en matière de mariage leur juridiction fût cumulée avec celle de l'Ordinaire du lieu et du curé.

En fait, la juridiction accordée à l'Ordinaire militaire correspondait donc pour le fond à la juridiction d'un évêque diocésain, encore qu'elle fût élargie à cause des exigences particulières de la catégorie spéciale de fidèles en faveur desquels elle était accordée.

Une situation semblable, comportant une exemption similaire, existait en *Autriche* (Concordat de 1933), en *Tchécoslovaquie* (Décret de la S. C.

Consistoriale, 3 juillet 1919), en *Italie* (Concordat de 1929), en *Pologne* (Concordat de 1925), en *Angleterre* (S. C. Propagande, 15 mai 1906), en *Espagne*, au *Chili*. On peut même dire que là où l'aumônerie militaire a été réorganisée, surtout depuis la première guerre mondiale, elle l'a généralement été sous la forme d'une aumônerie exempte, dont la direction était confiée à un Ordinaire militaire jouissant de la dignité épiscopale (évêque diocésain) ou auquel cette dignité était conférée (évêque titulaire).

Dans quelques autres pays, les aumôniers militaires reçoivent tout simplement leur juridiction de leur évêque respectif ou de l'évêque du diocèse dans lequel ils ont à exercer leur ministère. C'est le cas pour la *France* par exemple (1). C'est le cas également pour la *Belgique*.

Jusqu'à la mobilisation de 1939, les aumôniers belges, dirigés cependant tant au point de vue militaire qu'au point de vue apostolique par un aumônier en chef, recevaient de l'évêque diocésain, lors de leur nomination et de leur affectation à une garnison ou à un service, des lettres de juridiction les autorisant à exercer certaines fonctions pastorales, non seulement à l'égard des militaires dont le soin leur était confié, mais aussi à l'égard de leurs familles.

Ces lettres de juridiction étaient, à peu de chose près, les mêmes pour tous les diocèses de Belgique et accordaient aux aumôniers militaires les pouvoirs suivants :

1. de prêcher, d'administrer les sacrements de baptême, de pénitence, d'eucharistie (y compris le viatique), d'extrême-onction, avec pouvoir d'absoudre des cas et des censures réservés à l'Ordinaire et, dans les cas occultes, des censures simplement réservées au Saint-Siège ;
2. de procéder aux funérailles des militaires et de leurs familles, soit dans la chapelle des hôpitaux ou des cercles militaires, soit dans l'église paroissiale du défunt, avec le droit de bénéficier du casuel y afférent ;
3. de dispenser des lois de l'abstinence et du jeûne ;
4. de préparer les enfants à la communion solennelle et à la réception du sacrement de confirmation ;
5. d'interroger et de préparer les fils et les filles de militaires en vue du mariage.

Aucun pouvoir n'était cependant accordé d'assister validement et licitement au mariage des militaires ou de leurs enfants. Il était au contraire explicitement prévu que les aumôniers devaient demander délégation soit à l'Ordinaire du lieu, soit au curé de la paroisse où se célébrait le mariage (sauf évidemment les cas prévus par le c. 1098).

Les pouvoirs ainsi conférés par les évêques aux aumôniers militaires valaient pour toute la durée de leur ministère à l'armée, mais uniquement pour la garnison à laquelle ils étaient affectés et à l'intérieur du diocèse de l'évêque qui leur accordait ces pouvoirs (le pouvoir de prêcher et d'entendre les confessions était explicitement accordé pour toute l'étendue du diocèse et pour toutes les catégories de fidèles).

Pendant la mobilisation de 1939-1940, la plupart des aumôniers de l'active en fonction avant cette date furent amenés à exercer leur ministère en dehors de leur garnison, voire en dehors de leur diocèse. Il va sans dire que, dans ce cas, ils ne pouvaient légitimement faire usage des pouvoirs

(1) Il convient cependant de noter pour ce pays que le cardinal archevêque de Paris reçut du Saint-Siège, en novembre 1939, une *juridiction spéciale* sur les aumôniers de terre et de l'air de l'armée française. Cfr *L'Union Apostolique*, fév. 1940, p. 63.

qu'ils tenaient de ces « seules » lettres de juridiction. Mais ils en reçurent, par ailleurs, de plus amples, nous allons le dire à l'instant. Si, depuis la libération, ils ont repris leurs fonctions à l'armée, dans leur garnison d'avant-guerre, ces lettres anciennes de juridiction gardent toute leur valeur, dans les mêmes limites qu'avant 1939.

Au cours de cette *mobilisation de 1939-1940*, de nombreux aumôniers de réserve furent appelés en activité de service. Aucune feuille de pouvoirs ne leur fut remise, mais les évêques de Belgique leur accordèrent une très large juridiction en matière de confessions, de telle sorte que *tous* les aumôniers (et aussi tous les prêtres sous les drapeaux), pourvu qu'ils fussent munis de juridiction par leur Ordinaire diocésain, pussent entendre les confessions dans tous les diocèses du pays et absoudre des cas et des censures réservés à l'Ordinaire et, dans les cas occultes, des censures simplement réservées au Saint-Siège.

De son côté le Saint-Siège accorda à tous les prêtres mobilisés d'importantes facultés, les unes ayant trait à la célébration de la sainte messe, les autres relatives à l'administration des sacrements ou à la bénédiction de certains objets (2).

Le décret de la S. C. Consistoriale qui accordait ces facultés extraordinaires n'entendait rien changer par lui-même à la situation canonique des aumôneries dans les armées des pays en guerre. Il déclarait explicitement que « quel que fût le titre » des aumôniers généraux dans les diverses nations, ils étaient autorisés à déléguer, en tout ou en partie, ces facultés aux prêtres sous les drapeaux.

En fait, et contrairement à ce qui s'était passé au cours de la première guerre mondiale, pendant laquelle un aumônier en chef avait été désigné par le Saint-Siège pour l'armée belge et nanti de tous les pouvoirs d'Ordinaire, aucune situation de droit particulier ne fut faite à l'aumônerie militaire belge pendant ce long maintien de notre armée sous les drapeaux. Et la courte campagne des dix-huit jours ne rendit pas possible l'étude et la solution des situations particulières créées par l'exode d'une grande partie de notre armée hors des frontières de la Belgique. Les facultés extraordinaires et très utiles accordées par la S. C. Consistoriale résolvaient d'ailleurs la plupart des cas et plus spécialement ceux qui avaient trait à la juridiction nécessaire pour les confessions.

On peut estimer légitimement que ces facultés extraordinaires gardent aujourd'hui encore toute leur valeur et qu'elles la garderont jusqu'à ce qu'il en soit statué autrement par le Saint-Siège, comme ce fut fait explicitement au lendemain de la première guerre (3).

Ces facultés ont été communiquées officiellement par S. E. le cardinal van Roey, puis par l'aumônier en chef, le chanoine Cammaert aux *aumôniers militaires belges actuellement en activité de service*. Ils peuvent de la sorte exercer leurs pouvoirs partout, même sans une approbation particulière de l'évêque du lieu, mais en tenant compte cependant des précisions fournies par le document qui leur a accordé ces facultés. Ils peuvent ainsi, entre autres, entendre partout les confessions des militaires, des prisonniers et de toutes les personnes qui à un titre quelconque sont attachées à l'armée (faculté n° 13).

L'envoi en Allemagne de troupes belges d'occupation a cependant créé

(2) Voir E. Bergh, S. J., *Facultés des aumôniers militaires et des prêtres mobilisés*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVII 1940, p. 297-317.

(3) S.C. Consistoriale, 22 février 1919, *A.A.S.*, t. XI, 1919, p. 74.

une situation particulière, qui a exigé, pour le corps d'aumôniers accompagnant ces troupes, des pouvoirs spéciaux, permettant de faire face aux différents aspects de la vie religieuse de nos compatriotes à l'étranger (4).

Parmi les facteurs de cette situation particulière, contentons-nous de relever ici, en plus de l'éloignement prolongé de dizaines de milliers de fidèles belges de leurs diocèses d'origine, la présence, aux côtés de nos militaires de carrière, officiers, sous-officiers et soldats, de leurs épouses et de leurs enfants.

Aussi une requête, approuvée par le cardinal-archevêque de Malines, fut-elle adressée au Saint-Siège par Monsieur le chanoine Cammaert, aumônier en chef de l'armée belge, pour que les aumôniers des troupes d'occupation fussent pourvus de tous les pouvoirs nécessaires pour assurer auprès des soldats et des civils qui les accompagnent toutes les fonctions pastorales.

Par rescrit de la Secrétairerie d'Etat en date du 20 septembre 1946, il y fut répondu en concédant à l'aumônier en chef de l'armée belge la « juridiction ordinaire personnelle en faveur des troupes belges qui se trouvent en Allemagne » (5).

Vu l'importance théorique et pratique de cette concession, nous en reproduisons le texte intégral :

Segreteria di Stato di Sua Santita

Beatissime Pater,

Can. F. Cammaert, Cappellanus Generalis exercitus belgici, ad pedes S. V. provolutus, humiliter petit facultatem qua cappellani eiusdem exercitus in Germania versantis omnia spiritualia auxilia non solum militibus sibi subiectis praestare valeant, sed etiam eorum familiis.

Et Deus, etc.

Ex audientia Ss.mi diei 20 Septembris 1946

N. 6979/46

Sanctissimus Dominus Noster, Pius Divina Providentia PP. XII, referente infrascripto Secretario Sacrae Congregationis pro Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis, attenta commendatione E.mi Cardinalis Archiepiscopi Mechlinien., Superiori Ecclesiastico seu Cappellano Generali exercitus belgici ordinariam iurisdictionem tribuere dignatus est pro eiusdem exercitus praesidiis quae in Germania reperiuntur.

Haec autem iurisdictio, quae erit personalis, extenditur ad cappellanos, ad sacerdotes eorum adiutores, ad milites, ad alios fideles exercitum comi-

(4) Déjà à l'occasion de l'occupation qui suivit la première guerre mondiale et conformément à un vœu du IV^e^ Conc. Prov. de Malines, *Sect. discipl.* n. 159, selon lequel « il apparaissait souhaitable que certaines facultés, réservées par le Code aux curés, fussent accordées aux aumôniers militaires » (Claeys Boúúaert-Simenon, *Manuale Iuris Canonici*, 4^e^ édit., 1934, n. 560, note 3, p. 309), les aumôniers belges en Allemagne jouirent en faveur de tous les Belges y séjournant (militaires et civils) de la même juridiction qu'en Belgique et ils purent y exercer toutes les fonctions pastorales en faveur des militaires belges et de leurs familles (lettre de la Secrétairerie d'Etat au cardinal-archevêque de Malines, 5 avril 1922).

(5) Des pouvoirs semblables ont été demandés récemment par le cardinal-archevêque d'Utrecht en faveur de l'aumônier en chef de l'armée hollandaise et des troupes hollandaises d'occupation en Allemagne et pour les mêmes motifs que pour les troupes belges.

tantes nec non ad eorumdem familias sive militum sive civilium cum eisdem cohabitantes.

Eadem iurisdictio, cum exerceatur in personas degentes in territorio Ordinariis locorum subiecto, cum horum iurisdictione erit cumulata.

Cappellanus Generalis suis sacerdotibus concedet necessarias et opportunas facultates ad sacramentales confessiones sibi subiectorum audiendas et ad alia spiritualia subsidia iisdem praestanda ; cauto tamen ut, quod attinet ad matrimoniorum adsistentiam, adamussim servetur praescriptum can. 1097 et praehabita accurata praeparatione actorum omnium quae praecedere et subsequi debent matrimonii celebrationem.

Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Praesentibus valituris donec exposita rerum adiuncta perduraverint.

Ex aedibus vaticanis, die, mense et anno ut supra.

(s) Dominicus Tardini.

Ce rescrit de la Secrétairerie d'Etat a fait de l'aumônier en chef de l'armée belge, un « *prélat* » au sens canonique du mot, par là même que la juridiction ordinaire au for interne et au for externe lui est accordée sur une catégorie de fidèles (c. 110). Il ne semble pas cependant qu'on puisse le considérer comme étant « Ordinaire », dans le sens rigoureux et précis de ce mot, fixé au c. 198 (6).

Cette juridiction est personnelle. Comme elle s'exerce à l'égard de fidèles demeurant sur le territoire des Ordinaires allemands, elle ne supprime pas les pouvoirs de ceux-ci. Mais, tandis que d'après le statut habituel les aumôniers qui exercent leur ministère en Belgique reçoivent de l'évêque diocésain leur juridiction, c'est dorénavant de l'aumônier en chef que les aumôniers militaires belges en Allemagne tiendront la leur pour les confessions, la prédication et l'administration des sacrements.

Comme le rescrit accorde à l'aumônier en chef la juridiction ordinaire et le charge de concéder aux aumôniers sous ses ordres tous les pouvoirs nécessaires à un exercice complet du ministère sacerdotal, l'aumônier en chef pourra permettre à ces aumôniers d'exercer toutes les fonctions pastorales (baptême, mariage, funérailles, etc.), sauf celles explicitement réservées aux curés d'une paroisse territoriale (telle la faculté accordée récemment d'administrer en cas de danger de mort le sacrement de confirmation aux enfants et aux adultes).

Les bénéficiaires du rescrit du 20 septembre 1946 sont tous les militaires belges et tous les civils qui sont attachés à notre armée, ainsi que leurs familles à tous, habitant sous leur toit. Les allemands ou autres étrangers, au service de nos militaires ou de leurs familles et demeurant avec eux, semblent bien être compris sous la formule très générale employée par le rescrit. Il convient par contre d'insister sur le fait que la juridiction de l'aumônier en chef s'étend à ces différentes catégories de fidèles, uniquement en tant qu'ils se trouvent en Allemagne. Ceux-ci cessent donc de relever de sa juridiction pendant leur séjour en Belgique.

L'aumônier en chef pourrait déterminer soit localement, soit en fonction des différentes unités militaires, la « portion » des troupes qui sera confiée à chaque aumônier en particulier et à l'égard desquelles il exercera validement et licitement les pouvoirs qui lui sont accordés.

Suite au rescrit romain, l'aumônier en chef a remis aux aumôniers militaires en Allemagne, des lettres de juridiction qui rappellent (sauf en ma-

(6) Claeys Boúúaert-Simenon, *o.c.*, n. 267, p. 157.

tière de mariage, où une authentique juridiction pastorale leur est accordée) celles remises avant la guerre par les évêques de Belgique aux aumôniers de l'active exerçant leur ministère dans une garnison de leur diocèse.

Ces lettres de juridiction donnent aux aumôniers en Allemagne les pouvoirs suivants :

1. de prêcher et d'administrer les sacrements de baptême, de pénitence, d'eucharistie (y compris le viatique) et d'extrême-onction ;
2. de procéder aux funérailles ;
3. de dispenser des lois du jeûne et de l'abstinence dans des cas particuliers ;
4. de préparer les enfants à la communion solennelle et à la confirmation ;
5. d'interroger et de préparer les fiancés au mariage et d'y assister validement et licitement.

L'aumônier en chef n'a pas jugé opportun jusqu'ici de restreindre, pour chaque aumônier, l'usage de ces pouvoirs à telle ou à telle unité : beaucoup de petites unités sont sans aumônier titulaire ; d'autres, qui en ont un, sont souvent tellement dispersées que les prêtres qui s'en occupent effectivement peuvent changer fréquemment.

L'aumônier en chef n'a pas manqué d'insister pour que toutes les inscriptions requises par le droit soient faites régulièrement, pour que les registres soient tenus avec grand soin, les renseignements transmis aux curés intéressés et pour qu'il soit procédé avec une vigilance toute particulière à la constitution des dossiers prématrimoniaux.

Les aumôniers militaires sont ainsi dûment munis de tous les pouvoirs canoniques leur permettant d'assurer toutes les fonctions pastorales auprès de nos troupes en Allemagne et auprès de leurs familles. Ces pouvoirs, joints aux facultés particulièrement bienveillantes concédées en 1939 par la S. C. Consistoriale ou qui le furent encore depuis, rend leur travail aisé, malgré les difficultés naissant de la « mobilité » des troupes qui leur sont confiées, comme de leur dispersion sur des « fronts » parfois bien étendus.

J. KEMPENEERS,
Aumônier militaire.

A PROPOS DE LIVRES RECENTS

L'ESSOR DE LA LITTERATURE LATINE AU XII[e] SIECLE (1)

La plupart des œuvres du P. J. de Ghellinck se classent dans l'histoire des idées théologiques aux siècles de l'antiquité chrétienne et au moyen âge : *Le Mouvement théologique du XII[e] siècle* (1914) ; *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »* (1924, en collaboration) ; *Les recherches sur les origines du Symbole des apôtres* (travaux réunis en volume en 1946).

Or voici que depuis 1939, le savant auteur s'est engagé dans une voie nouvelle, parallèle d'ailleurs à celle suivie antérieurement. La *Bibliothèque catholique des sciences religieuses* lui demandait une histoire non plus de la théologie, mais de toute la littérature latine, des origines à la Renaissance. La réalisation de ce nouveau programme commença par la publication de deux petits livres qui menaient le sujet jusqu'au début du XII[e] siècle. L'auteur ne parvient pas à y cacher les tortures que lui fit subir cette composition. Torture de devoir exposer en quelques centaines de pages une matière d'une telle richesse et d'une telle complexité ; torture de ne pouvoir fournir au lecteur les preuves de ses affirmations, souvent fort originales. Arrivé à ce point de son œuvre, d'un effort énergique il rompit ses entraves. Jamais il ne consentirait à dresser le tableau de l'essor de la littérature latine dans les mêmes conditions ! Ainsi faut-il expliquer que le XII[e] siècle obtient pour lui seul deux volumes beaucoup plus longs que les deux tomes consacrés aux siècles antérieurs et qu'ils sont munis de notes. Pourtant celles-ci se bornent à la mention des textes édités ainsi qu'au titre de quelques livres ou articles plus importants, sélectionnés parmi les plus récents. Et l'auteur déclare que ces deux volumes ne sont qu'une ébauche.

Déclaration vraiment trop modeste ! De cette lecture on sort émerveillé par la surprenante érudition du P. de Ghellinck. A quoi bon compter ici les centaines d'auteurs dont il nous entretient puisque d'un très grand nombre d'œuvres analysées dans ces volumes l'auteur reste inconnu ? Chacun des écrivains se présente à nous comme un vivant, pour autant naturellement que les sources autorisent cette résurrection, avec ses caractéristiques, ses qualités, ses défauts, par exemple sa vantardise dans quelques cas, ses amitiés et ses inimitiés, et cela dans le cadre où il a vécu, soigneusement reconstitué. Des littérateurs principaux qu'il fait défiler devant nous, aucun ne ressemble tout à fait à l'autre. Cette histoire de la littérature apparaît comme un ensemble d'études psychologiques, qui provoquent la sympathie du lecteur pour un bon nombre de ces écrivains, naturellement pour saint Bernard, Pierre le Vénérable, Adam de Saint-Victor, mais même pour Abélard que le P. de Ghellinck lave de la plupart des reproches qui lui furent adressés. Sa sincérité, la largeur et l'indépendance de son jugement sont à la hauteur de son érudition et de sa finesse psychologique.

Résumer une telle œuvre serait impossible si l'historien de la littérature latine ne prenait soin de grouper lui-même les auteurs dont il traite et ne dégageait à bien des reprises les lignes principales.

On est un peu étonné de voir la littérature latine atteindre son apogée à une époque où les langues vulgaires commencent à produire des chefs-d'œuvre, comme ceux de la littérature provençale. Celles-ci auront bientôt leur revanche ; car, au XIII[e] siècle, le latin tombera au rang de langue morte, ou plutôt non littéraire, de langue technique.

(1) Coll. Museum Lessianum, Section Historique, n[os] 4 et 5, 2 vol., Bruxelles, Edition Universelle, 1946, 24 × 16 cm., VII-232 et 356 p. Prix : 325 frs.

Une des causes de ce déclin c'est l'envahissement de la dialectique partout, en théologie, en philosophie, en sciences naturelles, bientôt en morale et en politique, en littérature et même en grammaire. Pour ce chaud ami des grands maîtres des écoles, comme Pierre Lombard, il dut être pénible de constater que les *Quattuor libri Sententiarum* de ce savant relèvent assez peu de la littérature et de se contenter de donner six pages à celui que sa gloire posthume tout au moins place en tête, l'on serait presque tenté de dire au sommet de tous les écrivains théologiques du XII[e] siècle.

Où trouver alors la vraie littérature latine du XII[e] siècle ? Des genres fort différents se comparent malaisément. Mais on peut certainement décerner un des premiers prix à l'œuvre lyrique religieuse de cette époque dont il nous est resté tant de modèles, comme le *Veni sancte Spiritus*, de l'archevêque Langton, peut-être, et le *Jesu dulcis memoria* de l'école bernardine. La grande majorité de ces prières ne portent pas de nom, mais on sait par bonheur celui du plus grand des poètes : Adam de Saint-Victor. A ces auteurs revient la gloire d'avoir créé la poésie rythmique, tout en se servant encore assez souvent de l'ancienne poésie métrique. Et puis quelle profondeur de sentiment chrétien, quelle piété, quel amour pour le Christ, la Vierge, les saints, dans ces morceaux dont plus de 10.000 sont encore inédits ! Le genre lyrique ne fut d'ailleurs pas le seul où excellèrent les auteurs du XII[e] siècle. L'*Alexandreis* de Gauthier de Châtillon, le *De Bello Trojano*, de Joseph d'Exeter, l'*Ysengrimus* de Nivard, l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille, constituent certes en leur genre, historique, satirique ou didactique, des œuvres d'un vrai classicisme.

Si, de la littérature, nous passons à la prose, il semble que les œuvres historiques, chroniques universelles, chroniques monastiques, biographies contemporaines d'un saint Bernard, d'un saint Thomas Becket, d'un saint Norbert méritent aussi de figurer parmi les meilleures productions de l'époque. Contentons-nous de rappeler : pour l'histoire générale, Robert d'Auxerre, Orderic Vital et surtout Othon de Freisingen ; pour les histoires locales, Helmold et Cosmas de Prague et surtout les Anglais Roger de Hoveden et Guillaume de Malmesbury, sous compter le principal, Matthieu Paris († 1259), dont l'activité n'appartient pas à la période décrite dans ces volumes. Ces écrivains et d'autres apportent beaucoup de soin au récit des faits, réussissent leurs descriptions, se montrent préoccupés de fournir le cadre géographique et topographique. Bien plus, s'attachant à des modèles comme Bède, ils contrôlent les témoignages, critiquent les légendes, se documentent largement aux sources littéraires ou diplomatiques, d'ordre public ou d'ordre privé.

Après l'histoire, le genre épistolaire. Du XII[e] siècle nous restent de nombreuses collections de lettres réunies soit par leurs auteurs, soit par d'autres. Tous ces recueils d'ailleurs ne contiennent pas les lettres sorties de la plume d'un seul écrivain mais parfois de plusieurs ou se rapportant à une abbaye, à un diocèse, à un objet. Le dossier épistolaire de Wibald de Stavelot ou d'Etienne de Tournai, par exemple, fournissent un appoint inestimable à l'histoire du temps, à celle de la civilisation, de la vie privée, à la connaissance de multiples personnages de premier plan. Et à ces deux auteurs il faudrait en ajouter bien d'autres, comme saint Anselme, saint Bernard, Yves de Chartres, Hildebert de Lavardin, Jean de Salisbury, etc. L'ensemble de leurs compositions épistolaires se distingue par de grandes qualités stylistiques. Elles nous permettent souvent d'entrer en contact intime avec leur âme. Malheureusement cette spontanéité devait disparaître au XIII[e] siècle et elle souffrit dès le XII[e] de l'emploi des manuels intitulés *Liber dictaminum* ou *Artes dictandi*, dont la série commence avec Albert du Mont-Cassin († 1108). A Orléans surtout, on excellait à recueillir dans les anciens, dans Quintilien notamment et Cicéron, toutes sortes de recettes pour

la composition des différentes parties de la lettre. Dans les écoles le jeune homme s'exerçait par exemple à écrire à ses parents, en un style élégant et conventionnel, pour leur soutirer de l'argent. Mais les maîtres et les manuels appliquèrent trop au genre épistolaire les principes et les pratiques du genre oratoire. Ensuite, les *Dictatores* abusèrent de plus en plus de la prose rimée, du *cursus* et des ornements de la rhétorique.

Dans une histoire de la littérature latine au XII^e siècle, les sermons latins conservés revendiquent aussi une place de choix par le nombre des pièces qui nous restent et par le renom des prédicateurs. Des sermons en langue vulgaire au contraire nous n'avons presque plus rien, au moins pour le continent. En dehors de celles de saint Bernard et de quelques-uns des disciples de l'abbé de Clairvaux, ces prédications sont didactiques, académiques, universitaires, et nullement populaires. Pour ne pas répéter des noms déjà signalés au cours de ces notes, choisissons parmi les prédicateurs réputés Maurice de Sully, Pierre le Chantre, Raoul l'Ardent, Pierre de Blois, Guerric d'Igny. De plus, au XII^e siècle, il circule déjà, quoique en petit nombre, des recueils destinés à fournir pour la chaire des suggestions, des canevas, des matériaux, voire des modèles ; les plus connus émanent de Guibert de Nogent († 1124), d'Honoré d'Autun († vers 1153) et d'Alain de Lille († 1203).

Poésie, surtout lyrique et religieuse ; histoire ; lettres et prédication telles nous paraissent les catégories de genres littéraires auxquelles le R. P. de Ghellinck reconnaît le plus de mérite littéraire. Mais la plus grande partie de la production du XII^e siècle ne rentre pas dans ces divisions et ne peut cependant être passée sous silence dans un ouvrage de ce genre.

Voici par exemple, au ch. IV, une spécialité d'où est absente naturellement toute préoccupation littéraire : les catalogues de bibliothèques. Et cependant combien suggestive pour l'histoire de la littérature latine se révèle leur consultation et surtout leur comparaison avec ceux du XIII^e siècle. Ces derniers se taisent presque complètement sur la transmission des auteurs classiques. Virgile, Horace, Cicéron y figurent beaucoup moins qu'auparavant. Ovide obtient une place qui reviendrait plutôt à Virgile. Lucain y manque tout à fait. Les prosateurs l'emportent en nombre sur les poètes. Les lettres de l'époque patristique (par exemple de saint Jérôme) jouissent de plus de vogue que celles de Cicéron. Des œuvres secondaires de ce dernier écrivain rencontrent plus de faveur que ses lettres et ses discours. César surtout semble inconnu.

A ce groupe strictement didactique appartiennent encore des dictionnaires, des collections d'*Auctoritates*, des livres scolaires, des glossaires, des lexiques et des traductions. Celles-ci constituent un véritable événement dans l'histoire littéraire. Sans doute, parmi les conséquences de l'engouement du XII^e siècle pour les traductions arabes et grecques faudra-t-il ranger la relégation à l'arrière-plan, dès le premier quart du XIII^e siècle, des écrits de l'antiquité classique. Mais d'autre part quels résultats magnifiques pour la civilisation que ce travail de traduction ! Il occupe au XII^e siècle une quantité de savants. Partis de tous les pays de l'Europe chrétienne, ceux-ci se rendent surtout en Espagne. Parmi les personnages qui participent à cette grande œuvre ou au moins s'y intéressent et la patronnent, on compte des laïcs, des moines, des prêtres séculiers, des évêques, des cardinaux, des papes. Il se constitue des centres de traduction par exemple à Tolède, à Montpellier, à la cour de Palerme. Aristote bénéficie le plus largement de toute cette activité. Mais combien d'autres penseurs, littérateurs ou savants sont alors révélés au monde chrétien occidental ! Celui-ci se rencontre pour la première fois avec une synthèse chrétienne, élaborée à l'aide de Platon et d'Augustin au cours de dix siècles, et avec l'ensemble de la synthèse profane, grecque ou arabe, nourrie de l'apport des auteurs qui font époque dans l'histoire de l'esprit humain.

Revenons à des œuvres plus originales. Le XII[e] siècle se signale particulièrement dans l'histoire de l'Eglise par la naissance de quelques grands ordres religieux : cisterciens, prémontrés, chartreux, pour ne citer que les principaux. En outre l'ordre clunisien atteint son apogée sous Pierre le Vénérable (1122-1156). Ces familles religieuses comptent au XII[e] siècle des écrivains de mérite. En tête figure saint Bernard, non seulement avec ses lettres et sermons déjà cités, mais ses traités spirituels. D'un autre cistercien, d'Aelred de Rievaux, il nous reste notamment le suave écrit intitulé : *De Jesu puero duodenni*. Dans ce groupe monastique rentrent encore la voyante de Bingen, sainte Hildegarde, qui s'intéressa à la médecine populaire et expédia aux correspondants les plus variés des lettres théologiques et morales ; l'apocalyptique Joachim de Flore, traité parfois à tort de révolté et d'hérétique ; le prémontré belge Philippe de Harvengt, styliste raffiné, étonnamment nourri de la lecture des Anciens et des Pères de l'Eglise.

Autre caractère du XII[e] siècle : le rôle capital des écoles, surtout de Paris et de la France, entre la Loire moyenne et la Haute-Moselle, centres universitaires auxquels il faut ajouter la Normandie et Bologne, qui se spécialisa dans le Droit Canon et produisit alors le Décret de Gratien. Ici dominent surtout les figures de saint Anselme de Cantorbéry, d'Abélard, de Hugues et de Richard de Saint-Victor, de Gilbert de la Porrée, de Pierre Lombard. Au second plan se présentent un bon nombre d'autres philosophes et théologiens, moins réputés, mais dont l'œuvre mérite cependant une étude. Citons Gautier de Mortagne, Pierre de Poitiers, Pierre Cantor, Guillaume d'Auxerre et Simon de Tournai.

La science des grands foyers de culture universitaire se répandit dans le monde par un dernier groupe d'écrivains que le R. P. de Ghellinck appelle les agents de liaison. Il compte des amis, mais surtout des adversaires de la méthode dialectique inaugurée dans les écoles. Parmi ces derniers, Rupert de Deutz, qui reçut sa formation littéraire à Saint-Laurent de Liége; Geroch de Reichersberg, le plus doué et le plus combattif de ces censeurs, qui écrivit contre Abélard, contre Gilbert de la Porrée, contre l'enseignement de Paris et de Chartres ; et Etienne de Tournai, véhément aussi contre les nouvelles méthodes, mais modéré dans la pratique. A la liste des agents de liaison, joignons enfin Honorius d'Autun qui voulut faire bénéficier de son savoir tous ses contemporains du monde ecclésiastique et qu'intéressèrent au même point les sciences naturelles, la théologie, les questions morales et politico-religieuses du moment, l'histoire et la liturgie.

Les polémiques avec les écoles ne sont évidemment pas les seules qui surgirent alors. La querelle des Investitures et celle du Sacerdoce et de l'Empire suscitent de nombreux écrivains dans le camp du pape et dans celui de l'empereur. Aux rapports avec les juifs et avec les cathares nous devons aussi toute une collection d'écrits, encore trop peu étudiés.

Cette humble note, nous l'espérons, ne donnera pas au lecteur une idée trop imparfaite de l'abondance des sujets traités dans ces deux volumes, de la science qui s'y déploie et du charme qui s'en dégage. Sous le même titre que ceux de Manitius, ils ne feront certes pas double emploi avec les travaux du savant d'outre-Rhin. Indépendamment de la connaissance unique que possède l'érudit jésuite sur la production théologique et philosophique du XII[e] siècle, ajoutons que Manitius accordait sa principale attention à l'utilisation des éléments classiques, et qu'il laissait parfois dans l'ombre les vrais mérites de la littérature latine, surtout poétique. Aussi n'avons-nous besoin d'aucun don prophétique pour prédire au P. de Ghellinck que sa vaste synthèse sur la littérature latine, avant même qu'elle ne soit achevée, se rangera parmi les meilleurs ouvrages sur le sujet.

E. de MOREAU, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Message de Noël 1946. — (Traduction française de la *Documentation catholique*, n° 981, 5 janvier 1947, col. 1-9).

L'allocution que le Saint-Père vient d'adresser aux Cardinaux à la veille de Noël 1946 reflète nettement les graves préoccupations que lui causent la situation politique internationale, l'état intérieur de l'Italie et particulièrement la lutte antireligieuse en ce pays.

Nous présenterons d'abord un résumé de l'allocution, avec in extenso les passages les plus importants. Ensuite, pour faire mieux comprendre certaines allusions du Souverain Pontife, nous donnerons quelques détails au sujet de la campagne antireligieuse qui se dessine en Italie.

A. — RESUME DU MESSAGE DE NOEL

Introduction : La voix de la conscience.

Plus que jamais, en cette fête de Noël et cette fin d'année, se manifeste le « contraste entre le message de paix de Bethléem et les agitations » du monde. A peine sortie de la guerre, l'humanité contemple « l'abîme ouvert entre les espérances d'hier et les réalisations d'aujourd'hui », abîme qui résiste aux efforts les plus tenaces, car « l'homme, capable de détruire l'œuvre de Dieu, n'est pas toujours en état, lui seul, de la restaurer ».

Voici près de deux ans que la guerre est finie : elle a conduit à une victoire d'une ampleur sans précédent. « Rarement, dans l'histoire du monde, l'épée avait tracé une ligne de démarcation aussi nette entre vainqueurs et vaincus ». Mais à l'heure actuelle, l'ivresse de la victoire s'est dissipée, les difficultés ont surgi. « Une chose demeure hors de doute : les fruits de la victoire et ses répercussions n'ont pas seulement été jusqu'ici d'une amertume indicible pour ceux qui ont succombé, mais ils se sont révélés une source de multiples anxiétés et de scissions dangereuses, même entre les vainqueurs ».

Nul homme aimant vraiment l'humanité ne peut fermer les yeux devant un tel spectacle. L'Eglise moins que personne. Car elle est mère : elle doit sa tendresse et sa vigilance à tous ses enfants. Elle a besoin plus que jamais de « cet amour éclairé, prompt au sacrifice, qui ne connaît ni barrière terrestre ni préjugé humain ». Et c'est pourquoi, devant l'embarras et la détresse de tant de ses enfants, l'Eglise veut parler, adresser son appel au monde entier, à tous les « hommes au cœur noble et compréhensif, même en dehors de la communion catholique ». Elle parlera, non pour critiquer, mais pour encourager ; non pour accuser, mais pour secourir.

« Nous savons bien que Nos paroles et Nos intentions risquent d'être mal interprétées ou dénaturées à des fins de propagande politique.

» Mais la possibilité de ces commentaires erronés ou malveillants ne pourrait Nous fermer la bouche. Nous Nous estimerions indigne de Notre charge,

de la croix que le Seigneur a posée sur Nos faibles épaules, Nous croirions trahir les âmes qui attendent de Nous la lumière de la vérité et une direction sûre, si, pour éviter des interprétations malignes, Nous hésitions, dans une heure si critique, à faire ce qui dépend de Nous pour réveiller les consciences assoupies et les rappeler aux devoirs qui s'imposent aux soldats du Christ.

» Aucun droit de *veto*, de quelque côté qu'il vienne, ne saurait prévaloir contre le précepte du Christ : « Allez et enseignez ». Dans une indéfectible obéissance au divin Fondateur de l'Eglise, Nous Nous employons et Nous continuerons à Nous employer jusqu'à l'extrême limite de Nos forces, à remplir Notre mission, celle d'être le défenseur de la vérité, le gardien du droit, le champion des principes éternels d'humanité et de charité. »

I. — *Un long et pénible chemin.*

Ce long et pénible chemin, c'est l'itinéraire qui mène de la fin de la guerre à la conclusion de la paix. L'état d'incertitude se prolonge. Le contraste est saisissant entre l'activité prodigieuse, la précision et l'ampleur des ressources mises en œuvre, les trésors d'adaptation déployés dans la conduite de la guerre et la « lenteur avec laquelle s'élaborent et se déroulent les préparatifs de la paix ». La Charte de l'Atlantique, en laquelle tant de peuples avaient mis leurs espoirs, qu'en est-il resté ? Des « quatre libertés » naguère saluées avec enthousiasme, il ne subsiste qu'une contrefaçon.

Sans doute, il convient de rendre hommage aux efforts incessants déployés par des hommes d'Etat illustres dans des conférences laborieuses.

« Malheureusement, les oppositions d'opinion, les défiances et les suspicions réciproques, la valeur discutable, en fait et en droit, d'un certain nombre de décisions déjà prises ou à prendre encore, ont rendu incertaines et fragiles la consistance et la vitalité des compromis et des solutions basées sur la force, ou sur le prestige de la puissance politique, laissant au fond de beaucoup de cœurs désillusion et mécontentement.

» Au lieu de s'acheminer vers une réelle pacification, en de vastes territoires du globe terrestre, en de larges régions, spécialement d'Europe, les peuples se trouvent dans un état de constante agitation, dont pourraient sortir, tôt ou tard, les étincelles de nouveaux conflits. »

II. — *Une triple invitation aux gouvernants.*

Le pape invite donc les gouvernants qui tiennent le sort du monde entre leurs mains à une triple considération :

« 1°) La première condition pour répondre à l'attente des peuples, atténuer et faire disparaître progressivement les troubles intérieurs dont ils souffrent, écarter les dangereuses tensions internationales, c'est que toutes vos énergies et tout votre bon vouloir tendent à faire cesser l'intolérable situation actuelle d'incertitude, à presser le plus possible — malgré les difficultés qu'aucun esprit serein ne peut méconnaître — l'avènement d'une paix définitive entre tous les Etats.

» Durant les longues années de la guerre et de l'après-guerre, la nature humaine, en proie à d'innombrables et indicibles souffrances, a fait preuve d'une force de résistance incroyable. Mais cette force est limitée ; pour des millions d'êtres humains la limite est atteinte, le ressort est déjà trop tendu ; un rien suffirait à le briser, et la rupture pourrait avoir des conséquences irrémédiables.

» L'humanité veut pouvoir de nouveau espérer.

» Tous ceux-là ont un vif et réel intérêt à la conclusion d'une paix rapide et totale, qui savent que seul un prompt retour à des relations normales

entre les peuples dans l'ordre économique, juridique et spirituel, peut préserver le monde de secousses incalculables et de désordres qui profiteraient uniquement aux forces obscures du mal.

» C'est pourquoi faites en sorte que l'année qui touche à sa fin soit la dernière de cette vaine et insatisfaisante attente ; faites en sorte que l'an nouveau voie se conclure la paix.

» 2°) L'année de la conclusion ! Cette pensée Nous amène à la seconde prière que tout esprit droit adresse aux dirigeants des peuples :

» Vous désirez avec raison — comment pourrait-il en être autrement ? — voir vos noms gravés en lettres d'or par l'histoire sur les tablettes des bienfaiteurs du genre humain. La simple supposition, par contre, qu'ils puissent être un jour, même sans faute volontaire de votre part, mis au pilori parmi les auteurs de sa ruine, vous fait horreur. Appliquez donc toutes les forces de votre volonté et de votre pouvoir à donner à votre œuvre de paix le sceau d'une vraie justice, d'une prévoyante sagesse, d'un dévouement sincère aux intérêts solidaires de la famille humaine tout entière.

» Le profond accablement où l'horrible guerre a jeté l'humanité exige impérieusement d'être surmonté et guéri grâce à une paix d'une haute portée morale et au-dessus de toute critique, qui enseigne aux générations futures à bannir tout esprit de violence brutale et à rendre à l'idée de droit le primat qui lui a été injustement ravi.

» Nous apprécions à son juste prix l'ardu mais noble travail de ces hommes d'Etat qui, sourds aux voix trompeuses de la vengeance et de la haine, se sont ingéniés et s'ingénient encore inlassablement à poursuivre un si haut idéal. Mais, malgré leurs efforts généreux, qui pourrait donc affirmer que des discussions et des tractations de l'année à son déclin soit sorti un plan clair, logiquement ordonné dans ses grandes lignes, apte à ranimer chez tous les peuples la confiance en un avenir de tranquillité et de justice ?

» Sans doute, une guerre aussi funeste, déchaînée par une injuste agression et continuée au delà des limites du licite, quand déjà elle apparaissait irrémédiablement perdue, ne pourrait se terminer simplement par une paix privée de garanties qui empêchent le retour de semblables violences.

» Mais toutes les dispositions répressives et préventives doivent conserver leur caractère de moyens et rester, par conséquent, subordonnées au but suprême et dernier d'une véritable paix, lequel consiste à associer peu à peu, avec toutes les nécessaires garanties, vainqueurs et vaincus dans une œuvre de reconstruction, non moins à l'avantage de la famille entière des nations que de chacun de ses membres.

» Tout observateur impartial voudra reconnaître que ces principes indiscutables ont fait, l'année passée, en partie par suite des douloureuses répercussions sur les intérêts vitaux des Etats vainqueurs eux-mêmes, de réels progrès dans de nombreux esprits.

» Il est également satisfaisant de remarquer comment des voix autorisées et compétentes s'élèvent toujours plus contre la tentation de l'un quelconque des Etats vainqueurs à se prévaloir sans limite des circonstances actuelles, et contre une excessive restriction du niveau de vie et de la reprise économique chez les vaincus.

» Le contact immédiat avec la misère indicible de l'après-guerre, en certaines régions, a éveillé dans beaucoup de cœurs la conscience d'une responsabilité solidaire pour adoucir en fait et surmonter définitivement un si grand mal ; ce sentiment n'est pas moins honorable pour les uns qu'encourageant pour les autres.

» Un nouveau facteur est venu, ces derniers temps, stimuler le désir de paix et la volonté de la promouvoir plus efficacement. La puissance des

nouveaux engins de destruction, que la technique moderne a augmentée et augmente toujours plus, jusqu'à en faire, aux yeux de l'humanité terrifiée, comme des spectres d'enfer, a mis au centre des discussions internationales, sous des aspects entièrement nouveaux et avec des attirances jamais encore éprouvées, le problème du désarmement, suscitant ainsi l'espoir de réaliser ce que les siècles passés avaient en vain rêvé.

» Nonobstant ces motifs bien fondés de confiance, dont personne plus que l'Eglise ne peut se réjouir, il semble, dans l'état présent des choses, qu'on doive prévoir avec une grande probabilité que les futurs traités de paix ne seront qu'un *opus imperfectum* (une œuvre imparfaite) ; beaucoup de leurs auteurs eux-mêmes y reconnaîtront plutôt le résultat de compromis entre les tendances ou les prétentions des diverses forces politiques, que l'expression de leurs idées personnelles appuyées sur les vrais et justes concepts de droit et d'équité, d'humanité et de sagesse.

» 3°) Cette considération conduit naturellement à la troisième invitation adressée aux gouvernants des peuples :

» Si vous voulez donner à votre entreprise pour l'organisation nouvelle et pour l'assurance de la paix stabilité interne et durée, si vous voulez empêcher que tôt ou tard elle ne soit réduite en morceaux par ses propres heurts, par la difficulté pratique de la mettre en actes, par ses imperfections et ses lacunes inhérentes, par ses omissions et insuffisances aujourd'hui peut-être inévitables, par ses lointains effets matériels ou psychologiques, qu'il n'est pas possible actuellement de prévoir, ayez soin de ne pas exclure à l'avance l'éventualité de possibles corrections, selon une procédure à préciser nettement, dès l'instant où la majorité des peuples, la voix de la raison et de l'équité signalent d'opportuns, souhaitables, ou peut-être même obligatoires remaniements.

» Une machine peut paraître, en projet, d'une perfection indiscutable par sa précision rigoureusement mathématique, mais se manifester ensuite gravement défectueuse une fois mise à l'épreuve de la réalité, où elle se trouve facilement exposée à nombre d'accidents techniquement imprévisibles. Combien plus dans l'ordre moral, social, politique, un plan peut-il sembler excellent sur le papier, résultat de discussions laborieuses, mais s'écrouler ensuite à l'épreuve du temps et de l'expérience, où les facteurs psychologiques ont une place de première importance ! Certainement, on ne peut tout prévoir. Mais il est sage de maintenir une porte ouverte à de futures retouches, à d'éventuels accommodements.

» Ce faisant, vous vous montrerez fidèles aux paroles prononcées en des circonstances mémorables par des interprètes autorisés de l'opinion publique : vous serez certains de ne causer aucun préjudice à votre intérêt bien compris, et vous donnerez à toute la famille humaine un exemple lumineux, en montrant qu'il n'est pas d'autre chemin assuré vers la paix souhaitée que celui qui procède de la rééducation de l'humanité à l'esprit de solidarité fraternelle. »

III. — *La lumière de Bethléem.*

« Même avec la conscience d'avancer par la voie sûre, il est beau d'y marcher dans la lumière ». Cette lumière c'est celle qui rayonne de l'étoile de Bethléem.

« Si on veut revenir aux grands principes de la justice qui conduisent à la paix, il faut passer par Bethléem, il faut se reporter à l'exemple et à la doctrine de Celui qui, de la crèche à la croix, ne connut pas de plus haute mission que d'accomplir la volonté du Père des cieux, de tirer le monde de la nuit de l'erreur et de la boue du péché où il gisait alors misérablement,

de réveiller en lui la conscience de son assujettissement à la majesté de la loi divine, comme norme d'une pensée juste, comme impulsion d'une volonté ferme, comme mesure d'une action saine et consciencieuse. »

Ce « grand retour » n'a jamais été aussi nécessaire qu'aujourd'hui. Jamais aussi douloureux le contraste avec la réalité. Mais il importe de ne pas perdre courage.

« Aucun chrétien n'a le droit de se montrer fatigué de la lutte contre la vague antireligieuse de l'heure présente. Peu importe les forces, les méthodes, les armes, les paroles mielleuses ou menaçantes, les travestissements dant l'ennemi se couvre ! Personne ne pourrait être excusé de rester devant lui les bras croisés, le front baissé, les genoux tremblants.

» La tactique employée contre l'Eglise est toujours la même : « Frappez le pasteur et les brebis seront dispersées » (*Zac.*, XIII, 7). Toujours la même tactique, impuissante à se renouveler, toujours non moins vaine que peu glorieuse ; elle se répète dans les lieux les plus divers, et elle s'essaye jusqu'au pied de la Chaire de Pierre. L'Eglise ne craint pas, même si son cœur saigne, non pour elle (elle a les promesses divines), mais pour la perte de tant d'âmes ; ses annales sont là pour lui rappeler combien de fois les assauts les plus furieux se sont brisés en écumant contre le rocher fort et calme sur lequel, sûre de l'immortalité, elle repose. Aujourd'hui comme hier, demain comme aujourd'hui, tous les efforts pour la vaincre et pour la désagréger devront céder et se briser devant la force vitale du *vinculum caritatis* (du lien de charité) qui unit le pasteur au troupeau (1). »

Dans cet accomplissement de son devoir, le pape puise son courage dans sa confiance en « Celui qui choisit les faibles pour confondre l'arrogance des forts », et dans la conviction de pouvoir compter sur les prières d'une « acies ordinata » : une troupe de martyrs du début du XX^e^ siècle, qu'il a élevés récemment aux honneurs des autels.

« Depuis lors d'autres phalanges de prêtres et de fidèles, soldats du Christ encore inconnus, lui ont rendu et lui rendent le même témoignage. Le jour viendra, n'en doutons pas, qui les fera sortir de l'ombre et monter dans la gloire, quand l'histoire de notre temps verra enfin tomber le lourd rideau qui la voile et l'obscurcit ».

Que leur exemple nous enflamme de force et de courage !

IV. — *Le fléau de la famine.*

Le pape tient à réitérer l'appel lancé le 5 avril 1946 aux gouvernants et aux peuples des pays producteurs, pour qu'ils viennent en aide aux populations affamées de certains pays d'Europe et d'Extrême Orient. Il reconnaît avec gratitude tout ce qui a été fait en ce domaine par les œuvres d'assistance : « Reparcourant les routes ensanglantées des armées, ils ont apporté aux victimes de la guerre des secours de toute nature ; ils ont sauvé l'honneur de l'humanité si honteusement piétiné par la violence et la haine ».

Toutefois les secours n'ont pas correspondu aux besoins. C'est pourquoi le pape renouvelle son appel : Le pain manque, et avec la famine menacent les bouleversements sociaux. Danger d'autant plus grave que les œuvres d'entr'aide connaissent la lassitude et menacent de faire défaut.

« Il est humain, en effet, que ceux dont le sort est privilégié soient portés à se retirer, en oubliant les maux d'autrui. L'oreille et le cœur fermés aux disgrâces d'un prochain inconnu et lointain, ils croient pouvoir justifier devant leur propre conscience le fait de s'isoler et de se désintéresser des nécessités des autres ; les besoins personnels épuisent les ressources

(1) Cette allusion du Souverain Pontife à la campagne antireligieuse à Rome sera interprétée ci-dessous dans notre commentaire.

qu'une industrieuse charité ménageait ; et les moyens de secours, que la piété fraternelle aurait destinés à un actif réconfort des malheureux, se trouvent frustrés de leur efficacité. »

C'est pourquoi le pape répète à tous : « Que votre zèle ne se refroidisse pas. Que votre aide soit toujours prête et généreuse. Faites taire tout égoïsme étroit, toute mesquine hésitation, toute amertume, toute indifférence, toute rancune ». Ainsi vous donnerez et recevrez à la fois le don de Noël : la paix.

« En effet, rien n'est aussi propre à créer les présupposés spirituels indispensables de la paix que le soulagement libéralement accordé d'Etat à Etat, de peuple à peuple, au-dessus de toute frontière nationale ; de telle sorte que, apaisés de toutes parts les sentiments de rivalité et de vengeance, freinées les ambitions de domination, bannie la pensée d'un isolement privilégié, les peuples apprennent par leurs propres épreuves à se connaître, à se tolérer, à s'entr'aider, et que sur les ruines d'une civilisation oublieuse des préceptes évangéliques, se reconstruise la cité chrétienne, dont la loi suprême est l'amour. »

Tel est le souhait de Noël que le Pape adresse au monde en lui accordant sa bénédiction.

B. — LA CAMPAGNE ANTIRELIGIEUSE EN ITALIE

1°) *La campagne antireligieuse en Italie et son organe : l'hebdomadaire satirique « Don Basilio »* (2).

Vers la fin de l'été dernier commença à paraître un nouvel hebdomadaire satirique à tendance ouvertement anticléricale. Il doit son nom « *Don Basilio* » à un personnage du *Barbier de Séville* de Beaumarchais, dénommé Basile et devenu depuis, comme type littéraire, la figuration de l'hypocrite complaisant et cupide. Le journal *Don Basilio* portait comme sous-titre : « Hebdomadaire satirique contre les paroisses de toute couleur ».

Sa tendance ne faisait aucun doute. Dès ses premiers numéros *Don Basilio* avait déjà contrevenu à la loi interdisant « des injures contre les souverains d'un état étranger » ; il attaquait systématiquement la foi et la morale chrétiennes, le pape, les évêques, le clergé et les chefs les plus courageux de la démocratie chrétienne. Comme arguments : des mensonges, des calomnies, de l'esprit de bas étage, des généralisations hâtives.

Au début, la rédaction était entre les mains d'un groupe de jeunes gens, qui se réunissaient dans la boutique d'un barbier de la Via della Mercede. Les principaux parmi eux étaient un artiste de music-hall Ruggero Maccari et un caricaturiste Furio Scarpelli. La feuille connaissait un certain succès : on la lisait dans les lieux publics, trams, salles d'attente, salons de coiffure. Mais bientôt commencèrent les menaces de poursuites judiciaires.

Du renfort arriva en la personne de Mario Berlinguer, avocat provincial et membre très en vue du parti de l'Action. Le journal actionniste *l'Italia libera* vola, lui aussi, au secours de *Don Basilio*. Jusqu'ici il ne semble pas y avoir eu de participation communiste officielle. Mais il est à présent connu que des agents extrémistes ont menacé tous les vendeurs de journaux du retrait de leurs licences s'ils se refusaient à vendre *Don Basilio*, que l'agence de presse qui assure la répartition des journaux et qui est sous contrôle socialo-communiste refuse de fournir les autres journaux aux aubettes qui ne vendraient pas également *Don Basilio* : sur les 400 aubettes de Rome, 3 seulement eurent le courage de ne pas s'incliner devant cet ukase. On

(2) Nous empruntons ces détails au n° 982 de la *Documentation catholique*, aux n°s 1 et 3 de 1947 de l'hebdomadaire catholique anglais *The Tablet*, ainsi qu'au n° du 11-12-1946 du *Courrier de Genève*.

sait aussi que les nombreux numéros invendus (*Don Basilio* tire à 250.000 exemplaires) sont stockés dans des locaux communistes et distribués gratuitement.

En attendant, on s'entoure de précautions; pour remédier à la saisie éventuelle du *Basilio*, on prévoit la publication de feuilles de remplacement du même acabit : *Il Mercante* et *Il Pollo* (le Poulet) ; ce dernier adopte une attitude encore plus osée contre l'Eglise ; l'autre vient d'être condamné pour outrage aux mœurs.

Déjà la propagande porte ses fruits : l'action anticléricale a donné lieu à des incidents déplorables qui ont troublé l'ordre public : bombes à retardement déposées dans les églises, processions accueillies à coups de gaz lacrimogènes ; près de Reggio Emilia des fidèles sortant de la messe furent reçus à coups de mitraillette ; il y eut plusieurs blessés. A Palerme, le jour de l'Immaculée Conception, une procession fut accueillie de la même manière ; il y eut un mort. Une nuit, les étudiants de Milan fracturèrent une sacristie, revêtirent les ornements sacerdotaux et allèrent s'amuser au dancing. A Bologne un moine fut malmené et déshabillé en plein jour.

A l'Assemblée Constituante le député de Subiaco au cours d'une interpellation demanda que la « campagne de pornographie, de calomnie et d'insultes fût brisée, une fois pour toutes, par une application rapide et vigilante de la loi ». M. de Gasperi, alors premier ministre, répondit en déplorant la licence de certains organes ; il déclara que d'« intolérables limites » avaient été dépassées « au point de douter que les Italiens fussent assez éduqués pour exercer tout à fait normalement les droits qui découlent de la liberté. C'est dangereux pour notre démocratie naissante et dangereux pour nos relations extérieures ».

2°) *Condamnation du journal « Don Basilio »* (Décret du Saint-Office, 22-11-46).

Un jour *Don Basilio* se vanta de compter parmi ses lecteurs... le pape lui-même. Et c'était vrai. Le Vatican lisait *Don Basilio* pour être mieux en mesure de le condamner en connaissance de cause. A la parution du n° 11 répondit le décret de condamnation : La feuille en question ayant « dès sa parution, et également depuis, pris à tâche et sans arrêt, avec une téméraire effronterie, de combattre délibérément les vérités de la foi, de railler le culte divin, d'exposer au mépris public la hiérarchie ecclésiastique, d'attaquer violemment le clergé et les religieux et de les couvrir de calomnies et d'outrages », il est hors de doute qu'elle tombe *ipso jure* sous la prohibition des cc. 1399 n^{os} 3 et 6, et 1384 § 2. La mise en vente et la lecture en sont donc prohibées *sub gravi*. Les directeurs, rédacteurs, collaborateurs et éditeurs sont invités à renoncer à leur entreprise sous peine d'encourir *ipso facto* l'excommunication réservée au Saint-Siège ».

3°) *Réaction du monde catholique :*

a) *Le message des cardinaux* (texte italien : *Osservatore Romano* 21-12-46).

Les cardinaux de Curie ont fait parvenir au Souverain Pontife, par l'entremise du doyen du Sacré Collège, le cardinal Granito di Belmonte, un message dans lequel ils déclarent, en leur nom et en celui de tout le Sacré Collège : « nous déposons au pied de votre trône les sentiments de notre douleur, de notre souffrance qui sont un reflet de votre douleur et de votre souffrance même. Nous attestons à Votre Sainteté notre profond attachement, notre fidélité et notre dévouement dans un esprit de réparation pour les vulgaires offenses lancées contre Votre Sainteté ». Ils implorent ensuite le pardon de Dieu pour les responsables, mais protestent hautement contre cette façon d'agir indigne à l'égard du chef de l'Eglise.

b) *L'hommage de la ville et du peuple de Rome* (22-12-46).

Sous l'impulsion des mouvements d'Action Catholique, les foules romaines, elles aussi, ont réagi avec énergie devant ces attaques odieuses. Le dimanche 22 décembre dernier, une grande manifestation de foule a groupé 200.000 personnes sur la place Saint-Pierre et affirmé bien haut leur attachement au Souverain Pontife. Assistaient à la cérémonie : le corps diplomatique, M. de Gasperi et deux autres ministres, de nombreuses personnalités politiques, des dirigeants d'A.C. et des délégations de toutes les paroisses de Rome. Une messe solennelle fut célébrée face à la basilique par S. Exc. Mgr Traglia, vice-gérant de Rome. A l'issue de la cérémonie le Souverain Pontife parut à la loggia de Saint-Pierre et adressa une allocution au peuple de Rome.

4°) *Allocution de S.S. Pie XII à la foule de Rome* (22-12-46).

Le pape constate avec joie que son cher peuple de Rome est venu nombreux. Il évoque les souvenirs que lui rappelle cette foule immense : le 12 mars 1944, où Romains et réfugiés venaient chercher sécurité et réconfort auprès de leur Père et évêque ; le 6 juin 1944, où Rome prodigieusement sauvée venait fêter les premières heures de la libération ; le dimanche de la Passion 1945, où ils venaient implorer la miséricordieuse protection du ciel. Aujourd'hui c'est un autre motif qui les réunit :

« Avec douleur et avec indignation, vous voyez le visage sacré de Rome exposé, par la main d'impies négateurs de Dieu, de profanateurs des choses divines, d'adorateurs du sens, à être souillé d'ignominie, couvert de boue. Mais voici que le visage de Rome se montre aujourd'hui dans toute sa splendeur, dans toute sa beauté, intact et inviolé ».

La mission de Rome dans le monde est aujourd'hui plus belle, plus grande, plus indispensable que jamais. Mission lourde de responsabilités et de devoirs dont il importe que tous soient pénétrés :

« Les cohortes innombrables de vos martyrs et de vos saints vous regardent. Montrez-vous dignes d'elles. De Rome, le premier pape, sous les menaces d'un pouvoir impérial perverti, lança le fier cri d'alarme : « Résistez, fermes dans la foi » (*I Pierre*, V, 9). Dans la même Rome, avec une énergie redoublée, Nous vous répétons aujourd'hui ce cri, à vous dont la ville natale est le théâtre d'efforts incessants en vue de rallumer la lutte entre les deux camps opposés : pour le Christ ou contre le Christ, pour son Eglise ou contre son Eglise. Levez-vous, Romains ! L'heure a sonné pour beaucoup d'entre vous, de se réveiller enfin d'un trop long sommeil. »

Le pape termine en invoquant pour tous, amis et ennemis, la protection du Tout-Puissant et en donnant sa bénédiction apostolique.

Roger MOLS, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Allocution pontificale à l'inauguration de l'année juridique. — (6 octobre 1946. — *A. A. S.*, XXXVIII, 1946, p. 391-397).

Dans l'allocution de rentrée de la Rote, le 2 octobre 1945, le Souverain Pontife avait annoncé qu'il poursuivrait, pendant plusieurs années, à la même occasion, la comparaison entre le pouvoir judiciaire de l'Eglise et de l'Etat (1). Après avoir parlé en 1945 de l'origine et de la nature de ce pouvoir, il traite cette année de *l'objet propre* des deux procédures.

(1) Cfr *N.R.Th.*, 1946, p. 242.

Sans doute, tant pour l'Eglise que pour l'Etat, c'est *le bien commun* des deux sociétés qui exige la garantie des droits individuels par la voie judiciaire. Mais les tribunaux ecclésiastiques ont à s'occuper de matières qui sont tout à fait étrangères à la juridiction civile :

1) C'est le cas tout d'abord de *la défense de la foi catholique.* Société parfaite, l'Eglise se doit de veiller avec le plus grand soin sur ce bien primordial. Les délits d'hérésie et d'apostasie ne peuvent la laisser indifférente. « Sans doute, au cours des siècles, le tribunal chargé de la défense de la foi a pu prendre des formes et des méthodes non exigées par la nature même des choses, mais qui s'expliquent à la lumière des circonstances historiques particulières ; ce serait toutefois faux de vouloir en tirer un argument contre la légitimité du tribunal lui-même (2) ».

Si tous les tenants modernes de « la liberté de conscience », de « la tolérance », se montrent si heurtés « par le seul nom de ce tribunal », « trop souvent à peine ont-ils eux-mêmes conquis le pouvoir, qu'ils n'ont rien de plus pressé que de violenter les consciences, d'imposer à la partie catholique de leur peuple un joug oppresseur, spécialement en ce qui regarde le droit des parents dans l'éducation de leurs enfants ».

En cette matière de répression des délits dommageables pour la foi, la société civile d'aujourd'hui fait preuve généralement « d'une insensibilité et d'une indifférence excessives ». Il est vrai que le mélange des diverses confessions religieuses au sein d'un même peuple amène à une tolérance politique, civile et sociale, « qui, en ces sortes de circonstances, est également pour les catholiques un devoir moral ».

Le Code affirme nettement au c. 1351 que personne ne peut être forcé à embrasser la religion catholique contre sa volonté. Après avoir montré que c'est là une position traditionnelle dans l'Eglise, le Pape rejette énergiquement l'accusation contraire lancée par le ministère public dans le récent procès de Zagreb. Il donne lecture à ce moment d'un memorandum de la Secrétairerie d'Etat, du 25 janvier 1942, en réponse à une note de la légation royale de Yougo-Slavie près le Saint-Siège sur « les soi-disant conversions forcées » de dissidents croates. La *Nouvelle Revue Théologique,* dans une note qu'elle consacrera prochainement au procès de Mgr Stepinac, reviendra sur cette partie de l'allocution pontificale. Mais, conclut le Pape, si les tribunaux civils se font une règle de la liberté de conscience, la juridiction ecclésiastique ne peut les suivre dans cette voie. « L'Eglise catholique, comme Nous l'avons déjà dit, est une société parfaite qui a pour fondement la vérité de la foi infailliblement révélée par Dieu. Tout ce qui s'oppose à cette vérité est nécessairement une erreur et on ne peut objectivement reconnaître à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité. De cette façon, la liberté de penser et la liberté de conscience ont leurs limites essentielles dans la véracité de Dieu révélant. Nous disons leurs limites essentielles, si réellement la vérité n'est pas égale à l'erreur et si réellement la saine conscience dans l'homme est la voix de Dieu. Il suit de là qu'un membre de l'Eglise ne peut sans faute nier ou répudier la vérité catholique déjà connue et admise ; et si l'Eglise, après avoir acquis la certitude du fait de l'hérésie et de l'apostasie, le punit, par exemple, en excluant le coupable de la communion des fidèles, elle reste strictement dans le domaine de sa compétence et agit pour la protection, pour ainsi dire, de son droit domestique ».

2) Un autre objet qui fait nettement ressortir la différence entre la procédure judiciaire ecclésiastique et civile, c'est *le mariage.* Entre baptisés, il

(2) Traduction de la *Documentation catholique,* t. XLIII, 1946, col. 1187, s.

échappe à la compétence de l'autorité judiciaire de l'Etat, sauf pour ses effets purement civils (c. 1016). Même entre non-baptisés, il est une chose sacrée et jamais l'Eglise n'a reconnu la validité des sentences de divorce des tribunaux civils, bien qu'en des cas, d'ailleurs assez rares, elle admette les déclarations de nullité prononcées par ces tribunaux. Mais le Saint-Père déclare ne pouvoir cacher sa préoccupation quant au nombre croissant des procès matrimoniaux devant les tribunaux ecclésiastiques. Le Doyen de la Rote, S. Exc. Mgr André Jullien, dans son adresse au Pape au début de l'audience, avait manifesté les inquiétudes du tribunal en présence de la multiplication des causes introduites et des effets désastreux de la guerre sur la stabilité du lien conjugal. Le Souverain Pontife s'exprime dans le même sens avec beaucoup de compassion pour les jeunes foyers détruits par la guerre : « Pour leur venir en aide, l'Eglise n'épargne aucun effort et pousse jusqu'à l'extrême la limite de sa condescendance. Cette limite extrême se trouve solennellement formulée dans le canon 1118 du Code de droit canonique : *Matrimonium validum ratum et consummatum nulla humana potestate nullaque causa, praeterquam morte, dissolvi potest.*

« Personne ne doute qu'actuellement *l'un des principaux soucis de l'Eglise doit être de freiner par tous les moyens la décadence croissante du mariage et de la famille*, et elle en a pleine conscience, tout en étant bien convaincue que ses efforts ne pourront obtenir de résultats effectifs que dans la mesure où les conditions générales, économiques, sociales et surtout morales, rendront pratiquement moins pénible la conduite d'une vie conjugale agréable au Seigneur. A cet égard, bien grandes sont les responsabilités qui pèsent sur les pouvoirs publics ».

En attendant cette amélioration, les tribunaux ecclésiastiques devront continuer à remplir avec impartialité et charité leur mission. Ainsi contribueront-ils hautement à l'édification de l'Eglise. « La sage équité avec laquelle votre tribunal considère aussi le côté financier des procès eux-mêmes, dans les difficiles conditions économiques présentes — équité à laquelle correspond la généreuse coopération des avocats de la Rote, — montre déjà clairement que vous concevez votre œuvre telle qu'elle est réellement : un service rendu au vrai bien des fidèles, au salut des âmes ». Le Doyen de la Rote avait fait remarquer que, dans la moitié des causes jugées pendant l'année, le tribunal avait accordé la gratuité de la procédure.

3) Il est enfin *des matières* — outre la défense de la foi — qui sont *propres au tribunal du Saint-Office*. La sévérité et le secret de la procédure de celui-ci sont justifiés par la gravité des causes qui lui sont déférées. Ce secret, qu'on lui reproche parfois, n'est pas sans quelque analogie dans la procédure civile, lorsque celle-ci, pour le bien commun, se fait à *huis-clos*. En tout cas, cette discipline du secret n'enlève rien aux moyens légitimes de défense de l'accusé.

E. BERGH, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE DE L'EGLISE

P. FERNESSOLE. — *De la civilisation chrétienne.* Coll. Christianisme et civilisation. Paris, Beauchesne, 1945, 20 × 15 cm., 218 p.

Voici un ouvrage captivant. Dans le premier chapitre, d'une cinquantaine de pages, l'auteur s'applique à définir la civilisation. Celle-ci comporte évidemment des éléments matériels, mais surtout d'ordre moral et métaphysique. « Une conception vraie de l'homme et de la doctrine humaine, en d'autres termes une doctrine vraie, une métaphysique vraie pour éclairer, orienter, inspirer l'esprit humain ; voilà l'indispensable fondement, l'indispensable lien, l'indispensable principe d'unification de l'œuvre civilisatrice ». « Sur ce fondement inébranlable, autour de ce centre vital, que soient développés, amplifiés, perfectionnés, tant qu'on voudra, tant qu'on pourra, toutes les capacités, tous les dynamismes de la nature, de la matière ». Les autres chapitres s'attachent à la civilisation chrétienne. Quelles sont les sources du dynamisme civilisateur de la religion, de Jésus ? Quels sont ses apports à la civilisation ? Les ressources uniques qu'elle procure ? Puis sont brossés quelques tableaux très vivants et très complets de la rénovation du monde païen par le christianisme, de la civilisation chrétienne à l'époque de Charlemagne, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, au XVII^e^ s. en France. Enfin à celle-ci sont consacrées les dernières pages de ce beau livre. E. de Moreau, S. I.

* O. CULLMANN. — *Les premières confessions de foi chrétiennes.* Coll. Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, n° 30. Paris, Presses Universitaires de France, 1943, 25 × 17 cm., 56 p. Prix : 18 frs.

Le professeur de Bâle, qui s'est déjà fait connaître par une étude très personnelle des « Recognitiones » du pseudo-Clément (voir Revue, 1932, p. 650), nous donne cette fois ce qu'il est porté à appeler la préhistoire du symbole. Il y répond à quatre questions clairement énoncées : Pourquoi les chrétiens avaient-ils besoin à côté de l'Ecriture d'une formule apostolique résumée de leur foi ? Sous l'effet de quelles contingences, cette nécessité est-elle apparue dans l'Eglise ? La structure des premières formules, et comment cette structure a évolué dans les premiers temps ? L'essence de la foi chrétienne d'après ces premières formules ? Les réponses sont nuancées ; de plus, les données historiques s'entremêlent de quelques raisonnements, de conjectures, d'affirmations hypothétiques, avec un certain vague dans les présupposés, et par endroits trop de crédit donné un peu unilatéralement à Holl et à Lietzmann. Mais exposé utile, fait avec compétence, voulant arriver à l'objectivité et admettant en fin de compte la position de Lessing-Grundtvig (voir Revue, 1945, p. 182-183) vis-à-vis de la tradition orale dans son rapport avec l'Ecriture. J. de Ghellinck, S. I.

J. DOELGER. — *Antike und Christentum, Bd. VI, 1-2.* Munster, Aschendorff, 1940, 25 × 18 cm., 160 p. Prix : 3,75 Mk.

Bien souvent déjà, la N.R.Th. (voir 1930, p. 428 ; 1937, p. 1039) a eu l'occasion de souligner la valeur de cette revue pour l'étude de l'antique littérature chrétienne. Ces deux fascicules du volume VI comprennent, entre

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non-catholiques sont marqués d'un astérisque.

autres, un long travail sur la comparaison du Christ avec le soleil, dans un sermon de Zénon de Vérone (p. 1-51), puis une autre étude sur l'« Ite Missa est » (p. 81-132), avec beaucoup d'autres notices intéressantes et une vingtaine de remarques complétant des articles précédents. Le décès du regretté fondateur ne devait pas arrêter la publication de son trésor de notes qui était reprise provisoirement par le professeur Th. Klauser, de Bonn. Mais même en si bonnes mains, le provisoire a-t-il chance de pouvoir continuer dans la situation actuelle ?

J. de Ghellinck, S. I.

• T. G. JALLAND. — *The Church and the Papacy.* Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1946, 21 × 14 cm., XII-568 p. Prix : 25 sh.

Cet ouvrage nous paraît du plus haut intérêt. C'est en réalité une histoire de la Papauté, du point de vue de la primauté et de l'infaillibilité. Mais bien que l'auteur retrace toute l'histoire du Souverain Pontificat, des origines au Concile du Vatican, il insiste surtout sur les cinq premiers siècles, et les cinq premiers chapitres (sur 8) qui y sont consacrés, contiennent les aperçus de loin les plus originaux. A noter d'abord certaines positions, très conservatrices, de ce docteur anglican : le « Tu es Petrus » ne s'applique pas seulement, dans la pensée du Christ, à Pierre, mais à ses successeurs ; l'intervention de la communauté de Rome dans le cas de Corinthe, sous saint Clément, suggère, plutôt que l'habitude du peuple romain de commander aux autres, « some custom which could claim a sanction apostolic or even Dominical in origin ». Relevons aussi certaines preuves nouvelles ou certaines hypothèses proposées par le conférencier. L'emploi du pluriel « episcopi » ne peut-il s'expliquer par le fait qu'à Rome notamment le culte était célébré dans plusieurs maisons ? La communauté s'unifiant, il n'y eut plus qu'un seul « episcopus » dans la ville concentrant le pouvoir suprême donné par les apôtres. — Comment expliquer l'omission du « Tu es Petrus » dans les textes non scripturaires des deux premiers siècles ? Il n'est pas pour étonner, répond le conférencier, et les apologistes, en donnant les fondements de la doctrine trinitaire, ne renvoient pas davantage aux textes scripturaires comme : « baptizantes eos in nomine Patris », etc. « The scriptural appeal is lacking for the very simple reason that it was not till towards the close of the second century that a collection of christian writings came to possess a generally acknowledged canonical status ». Ces quelques exemples suffiront à montrer l'originalité de cet auteur, nous dirons même son audace.

E. de Moreau, S. I.

Pierre COURCELLE. — *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* Paris, de Boccard, 1943, 25 × 16 cm., XVI-440 p.

Très fouillée et très synthétique tout à la fois, riche en aperçus qui invitent à la réflexion, bourrée de renseignements très divers qu'on trouverait difficilement ailleurs, cette remarquable étude se place d'emblée à côté des meilleures qui aient paru depuis vingt ou quarante ans sur les facteurs de la culture occidentale et le déclin de la culture antique ; mais elle ne les envisage que durant le V^e^ siècle et le début du VI^e^. Nous avons déjà dit ailleurs tout le bien que nous pensons de ce livre. Il expose sa matière en trois grandes parties : les grands courants de l'hellénisme à la mort de Théodose, hellénisme païen avec Macrobe, chrétien avec saint Jérôme (p. 3-115) ; les tentatives de confrontation entre grecs et latins et recul de l'hellénisme au V^e^ siècle dans les divers pays (p. 119-253) ; enfin la renaissance de l'hellénisme sous les Ostrogoths (p. 257-388), avec l'Orient au secours de la culture profane (Boèce), et l'hellénisme chez les moines (Cassiodore). Ouvrage très dense, mais d'une documentation limpide et d'une lumineuse présentation antithétique. On pourra discuter telle appréciation, comme celles d'Eugippe de Lucullanum, de Paulin de Nole, ou de Rufin, ou doser différemment la proportion d'hellénisme représentée par tel ou tel groupement ou par telle ou telle individualité. La place faite à Denys le Petit méritait sans doute

aussi d'être plus développée, car son rôle a été influent, et on s'en est occupé avec profit depuis les pages révélatrices de Wurm (1939) et d'autres. Mais dans l'ensemble les vues de l'auteur se défendent de tout subjectivisme. C'est un beau livre. Disons plus, c'est deux bons livres ; car il y avait matière à deux livres dans ce vaste sujet, tel que l'a étreint l'auteur : toute la partie sur le sort de la bibliothèque de Cassiodore à Vivarium, et dont avec raison P. Courcelle se refuse à admettre le transfert chez les Scots de Colomban à Bobbio, pouvait être traitée à part. Quelques passages de Fr. Wielandt dans les « Festschrift Leyh » auraient pu lui être utiles pour fixer la part du Latran dans la transmission des manuscrits. Quoi qu'il en soit, cette partie, très personnelle comme l'autre, fait honneur à l'auteur et rendra les plus grands services. J. de Ghellinck, S. I.

EUSEBIUS. — *Kerkelijke Geschiedenis.* Introd. et trad. néerl. par D. Franses, O.F.M. Coll. Bibliotheek van Geschiedwerken uit de Oude Kerk. Bussum, Brand, Maaseik, Romen en Zonen, 1946, 25 × 17 cm., XII-468 p. Prix : 160 francs.

Pour ouvrir dignement cette nouvelle collection destinée à grouper les œuvres historiques de l'Eglise Ancienne, traduites pour la première fois en néerlandais, on ne pouvait mieux faire qu'en choisissant l'œuvre maîtresse du « Père de l'histoire ecclésiastique ». En une introduction très succincte le traducteur résume ce que nous savons concernant la vie de l'auteur et son œuvre : une brève présentation, rien de plus ; suivent les dix livres du texte traduit. L'édition de base est constituée par le texte grec, tel que le donne Ed. Schwartz, éd. min., Leipzig, 1914. Confrontation fut faite avec la traduction latine de Rufin et la traduction allemande de Phil. Haeuger (Munich, 1938). La traduction joint les avantages de la précision à ceux d'une expression élégante. La présentation extérieure est plus que remarquable, presque luxueuse ; elle contraste avantageusement avec celle des éditions patristiques précédentes et fait honneur à la maison d'édition. Espérons que cette nouvelle collection s'élargira encore et qu'elle finira par grouper tous les principaux « classiques » de l'histoire. Roger Mols, S. I.

Coll. « *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* » herausgegeben von H. Urs von Balthazar. Einsiedeln, Benziger, 22 × 13 cm.

I. H. URS von BALTHAZAR. — *Augustinus. Das Antlitz der Kirche.* 1942, 360 p. Prix : cart. 10,60 frs suisses.

II. O. KARRER et H. RAHNER. — *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe.* 1942, 288 p. Prix : cart. 8,80 frs suisses.

III. H. RAHNER. — *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im früher Christentum.* 1943, 380 p. Prix : cart. 11,50 frs suisses.

IV. J. BUETLER. — *Jeanne d'Arc. Die Akten der Verurteilung.* 1943, 336 p. Prix : cart. 10,20 frs suisses.

V. F. STROBEL. — *Katharina von Siena. Politische Briefe.* 1944, 304 p. Prix : cart. 10,20 frs suisses.

VI et VII. O. KARRER. — *Kardinal J. H. Newman. Die Kirche, I, II.* 1945-1946, 424-430 p. Prix : cart. 13,60 frs suisses le volume.

Une idée maîtresse pénètre les six ouvrages analysés ci-dessus : l'Eglise, qu'il s'agisse de marquer la place qu'elle a tenue dans la vie des personnages qui sont présentés, ou l'idée qu'ils en ont conçue. Cette collection est, en quelque sorte, une apologie, ou une exaltation, de l'Eglise par la vie et la pensée de ses enfants les mieux formés à son idéal et avant tout de ces privilégiés qui s'appellent les saints.

L'« Augustinus. Das Antlitz der Kirche », de M. von Balthasar, est une exposition de la doctrine de l'Eglise, puisée aux œuvres du grand docteur

de l'Occident, au temps de sa pleine maturité intellectuelle et pastorale, telle que nous la livrent ses sermons au peuple chrétien, ce peuple qu'il s'agit d'intégrer de plus en plus dans le corps mystique du Christ jusqu'à ce que celui-ci soit arrivé à sa plénitude de croissance.

L'« Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe », de H. Rahner (une réédition, mise à jour, de l'ouvrage de O. Karrer, paru en 1922) veut retracer, en laissant parler la seule correspondance du saint, le secret de sa physionomie surnaturelle : le don total de soi-même, avec tous ses talents naturels et surnaturels, voire même mystiques, au service de Dieu, mais dans et pour l'Eglise, son Royaume à conquérir et à consolider ici-bas.

L'« Abendländische Kirchenfreiheit », de même auteur, n'est que l'exposé, par un choix abondant de textes puisés dans les œuvres des Pères latins et grecs jusqu'au schisme de Photius, des principes que l'Eglise a posés durant les neuf premiers siècles à la base de ses relations avec l'Etat, que ce soit au temps des persécutions ou à celui de l'esclavage doré des empereurs chrétiens et byzantins du Bas-Empire.

La « Jeanne d'Arc » de J. Bütler, qui pourrait s'intituler : « Scandale et réparation dans l'Eglise », montre dans les Actes de la condamnation et de la réhabilitation de la sainte, le triomphe final, dans l'Eglise, de l'Esprit de Dieu sur le déchaînement des passions humaines.

Ce que S. Ignace fit au XVI^e^ siècle pour la réforme de l'Eglise et son expansion universelle, une sainte du XIV^e^, sainte Catherine de Sienne, le fit déjà, en des circonstances aussi tragiques, avec des talents différents et peut-être, humainement parlant, moins proportionnés à l'immensité de la tâche qui s'offrait à elle : prédication de la croisade, réforme de l'Eglise, retour de la papauté d'Avignon à Rome, enfin pacification de l'Italie. C'est ce que montrent fort bien les « Politische Briefe » de la sainte, que M. Strobel a publiés et analysés dans le volume suivant de la collection.

Enfin, dans le « Kardinal J. H. Newman. Die Kirche », qui compte deux tomes, dus à O. Karrer : expérience magnifique du « retour à l'Eglise », tel que l'a vécu et nous le raconte, dans son œuvre littéraire, journal et souvenirs personnels, correspondance, sermons, travaux apologétiques, polémiques ou de circonstance, l'Augustin du XIX^e^ siècle, le grand Newman ; exposition aussi de ce qu'est l'Eglise conçue au sens le plus large, c'est-à-dire non seulement hiérarchique, mais encore corps mystique du Christ, dans sa vie sacramentelle, sa pensée et son dogme.

Ainsi donc partout : l'Eglise, témoignée par la vie de ses saints et par leurs écrits, telle qu'ils l'ont réalisée eux-mêmes, telle qu'ils l'ont conçue, telle, enfin, qu'elle se développe dans cette double réaction du corps sur les membres et des membres sur le corps entier.

Ces monographies sont composées sur un schème uniforme : une publication de textes ou documents, encadrée par une introduction et un commentaire courant, sobre mais instructif, de manière à situer clairement chaque extrait et à lui donner sa pleine efficience. Les textes sont publiés en traduction allemande afin de les rendre accessibles au grand nombre. Il s'agit souvent d'ailleurs de documents, comme les Lettres de saint Ignace, non encore traduits jusqu'ici dans cette langue. Nous avons donné plus haut la raison qui préside à leur choix. Quant à l'édition elle-même et au commentaire, il n'est pas dans l'intention des éditeurs de refaire une édition critique ou une étude neuve. Cela n'empêche que l'une ou l'autre des traductions, comme celle de H. Rahner sur saint Ignace, sont parfaitement à jour du point de vue documentaire et de l'état actuel des recherches.

Même conçue de la sorte, la collection rendra de grands services au théologien, et spécialement du professeur du « De Ecclesia ». Ces monographies constituent, en effet, de vastes florilèges, où s'accumulent les extraits de premier choix, puisés à des œuvres de témoins irrécusables de l'Eglise, et qu'il serait presque impossible autrement, vu la fécondité de leur œuvre littéraire, de retrouver sans grand effort et dépense de temps. L'Eglise, comme nous l'avons déjà souligné, est conçue très largement dans ces pages. Nous sommes loin de la conception que nous en donnent trop souvent encore nos traités d'apologétique. Elle y apparaît avant tout comme la réalité vivante du Corps mystique du Christ, son prolongement sur terre, la dispensa-

trice de sa grâce par la vie sacramentelle et l'action individuelle de l'Esprit sur ses membres, etc. Les éditeurs de la collection ont définitivement rompu avec la conception de l'Eglise, corps sans chaleur et squelette sans vie. Leur œuvre est moderne et répond aux exigences de notre époque.

De 1942 à 1946, sept volumes ont paru dans la collection « Menschen der Kirche ». Il serait regrettable que, si vivante au temps de la pire des catastrophes qui ait jamais frappé l'humanité par la faute des hommes eux-mêmes, elle en vînt à perdre son élan, au moment où la paix commence à refleurir sur notre terre. Plus que jamais, dans l'œuvre de reconstruction qui s'ébauche, l'humanité a besoin et de l'exemple et de l'enseignement des « Témoins de l'Eglise ». Aussi souhaitons-nous de tout cœur à M. Urs von Balthasar, si prodigieusement actif déjà par ailleurs, et à ses collaborateurs, le plein succès dans leur tâche, et la plus large diffusion de leur entreprise.

Ch. Martin, S. I.

E. de MOREAU, S. J. — *Albert de Louvain.* Coll. Saints de nos provinces. Bruxelles, Editions Universitaires, 18 × 12 cm., 102 p.

Avec autant de sympathie que l'auteur de la « vita Alberti », mais avec plus de sens critique, le Père de Moreau nous donne une excellente mise au point de la vie très brève de saint Albert, fils du duc Godefroid III de Louvain, élu évêque de Liége en 1191, à l'âge de vingt-cinq ans. L'empereur Henri VI prit prétexte de l'opposition de quelques chanoines pour lui préférer une de ses créatures ; il fut mêlé de manière certaine, mais dans une mesure difficile à déterminer, à l'attentat perpétré contre le jeune prélat peu de temps après sa consécration par l'archevêque de Reims. Albert de Louvain fut considéré par ses contemporains comme un martyr de la liberté de l'Eglise. Un dernier chapitre souligne magistralement la portée de ce fait qui, plus encore que le concordat de Worms, mit un terme effectif à la querelle des investitures. Cette vie intéresse donc l'historien des institutions de la Chrétienté plutôt que celui de la spiritualité médiévale.

C. Dereine, S. I.

S. AXTERS, O. P. — *Jan Van Leeuwen. Een bloemlezing uit zijn werken.* Anvers, De Sikkel, 1943, 22 × 17 cm., LXXXIII-208 p. Prix : 145 frs.

La première planche de cet ouvrage représente, d'après un manuscrit de la Bibliothèque royale de Bruxelles que le R. P. Axters utilise largement pour la première fois, le « Bon Cuisinier », tenant de la main gauche une sorte de chapelet, de la droite, tournant la soupe de la communauté. Jan Van Leeuwen, entré à Groenendael après Ruysbroeck, mourut trois années avant lui. Il nous a laissé de 21 à 23 traités, encore peu connus, et dont le P. Axters nous fournit de nombreux extraits, suivis d'un glossaire interprétant certains termes difficiles. Dans une longue introduction, l'éditeur fixe notamment la généalogie des manuscrits restants, parmi lesquels celui mentionné plus haut occupe une place à part, puisqu'il constitue une copie directe de l'autographe. Quoique cuisinier, Jan ne se distingue pas seulement par une doctrine mystique originale. Il ne manque pas de culture et il cite dans ses œuvres saint Paul, saint Augustin, le pseudo-Denys, saint Grégoire le Grand, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, Hadewijck, Eckhardt, Ruysbroeck et même Aristote. Le R. P. Axters mérite de chauds éloges pour ce travail consciencieux et approfondi qui fera époque. Souhaitons qu'il puisse bientôt confier à la presse son Histoire de la piété néerlandaise, qu'il prépare depuis de longues années.

E. de Moreau, S. I.

Lettres des Papes d'Avignon. Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome. Paris, de Boccard. 33 × 25 cm.

J.-M. VIDAL. — *Benoît XII (1334-1342). Lettres closes et patentes intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican.* Cinquième fascicule. Feuilles 10 à 15. Colonnes 133-222. 1942.

L. MIROT, H. JASSEMIN et J. VIELLIARD. — *Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370-1378) relatives à la France, extraites des registres du Vatican.* Troisième fascicule. Feuilles 43 à 47. Colonnes 657 à 734. 1942.

G. MOLLAT. — *Jean XXII (1316-1334). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican. Tome XVI. Index nominum personarum et locorum (A-K).* 1946, 652 p.

Le premier fascicule annoncé ci-dessus termine la publication des Lettres closes et patentes, expédiées par Benoît XII à d'autres pays que la France ; le deuxième, celle des Lettres secrètes et curiales de Grégoire XI relatives à la France. Sans doute les registres de cette dernière série de documents s'arrêtent-ils au 6 août 1376 et sont-ils très incomplets à partir de janvier de cette année. Mais les éditeurs comblent partiellement cette lacune en publiant ou en résumant des pièces des « Instrumenta miscellanea », des « Regesta Avenionensia » et de trois manuscrits de la Bibliothèque nationale. Nous atteignons ainsi le 18 mars, date de la mort du pape.

Saluons surtout avec joie l'apparition du premier volume de l'Index de lettres communes de Jean XXII (tomes VI à XIII), dont le pontificat fut le plus long et le plus fécond de la période avignonaise. Le travail fourni ici par M. Mollat et les services qu'il nous rendra ne nous empêcheront pas de déplorer la mauvaise qualité du papier fourni par les éditeurs.

E. de Moreau, S. I.

G. DEROMIEU. — *L'inquisition.* Collection « Mythes et Religion ». Paris, Presses universitaires de France, 1946, 19 × 12 cm., VIII-134 p. Prix : 50 frs français.

On se demandera sans doute ce que l'auteur de ce petit livre peut nous apporter de neuf sur un sujet si rebattu. Pas grand'chose, évidemment. Mais, très au courant de l'histoire de l'Inquisition, il parvient à l'exposer avec une impartialité remarquable, parce qu'il la voit non avec les yeux d'un homme de notre temps mais avec ceux de la société européenne du moyen âge et de la société espagnole de l'ancien régime. Transcrivons son jugement final : « L'Inquisition, normale à son époque, a été utile, toutes les fois qu'elle a observé une certaine modération, que ses membres ont été des gens normaux et éclairés, et qu'elle n'a pas subi le joug d'un pouvoir temporel. Nous nous plaçons au point de vue de l'ancien régime, bien entendu (p. 129) ». M. Deromieu oppose à l'Inquisiteur sanguinaire, comme Robert le Bougre, l'inquisiteur pénétré du sentiment de la justice, de haute valeur morale, et d'une sainteté reconnue par tous : Pierre de Vérone ou Pierre Martyr. Ne les a-t-il pas choisis un peu parce que tous deux provenaient d'une famille cathare ? Parmi les documents l'auteur utilise surtout le « Manuel de l'Inquisiteur » de Bernard Gui, et, parmi les ouvrages modernes, ceux de M. Guiraud.

E. de Moreau, S. I.

L. MOHLER. — *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, tome III. *Aus Bessarions Gelehrtenkreis. Abhandlungen, Reden, Briefe von Bessarion, Theodoros Gazes, Michael Apostolios, Andronikos Kallistos, Georgios Trapezuntios, Niccolò Perotti, Niccolò Capranica.* Coll. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, t. XXIV. Paderborn, Schöningh, 1942, 24 × 16 cm., XII-650 p. Prix : 36 Rm.

Les 600 pages de cet ouvrage sont à peu près exclusivement remplies par la publication de textes grecs et latins, la plupart inédits, émanant de Bessarion et de son entourage, amis ou ennemis. Beaucoup de ces textes sont importants pour l'histoire de la philosophie. Citons : De Bessarion : « De natura et arte », « Quod natura consulto agat », « Adversus Plethonem de substantia ». De Théodore de Gaza : « Adversus Plethonem pro Aristotele de substantia ». De Michel Apostolius : « Ad Theodori Gazae pro Aristotele de

substantia adversus Plethonem obiectiones », un « Antirrheticon », « De Fato », « Solutiones ». D'Andronic Callixte : « Defensio Theodori Gazae adversus Michaelem Apostolum ». De Georges de Trébizonte : « Adversus Theodorum Gazam in perversionem problematum Aristotelis », suivi de la « Refutatio deliramentorum Georgii Trapezunti » de Nicolas Perotti. Cet ensemble impressionnant d'œuvres, publié ici en bloc et en grande partie pour la première fois, nous met à même de pénétrer plus profondément dans le milieu intellectuel, dans lequel Bessarion a vécu. Il permettra aussi de corriger le jugement qu'on avait porté sur la pensée de ces auteurs, connue jusqu'ici seulement par le seul titre de leurs ouvrages ou à travers les réfutations polémiques. La figure intellectuelle de Théodore de Gaza en particulier apparaîtra sans doute sous des traits nouveaux et plus exacts. Ajoutons que M. Mohler a pris la peine de recueillir, d'une façon aussi exhaustive que possible, et de publier, en partie à nouveaux frais, la correspondance de Bessarion. Cet ensemble de textes forme la partie justificative de son grand ouvrage en trois volumes sur le cardinal Bessarion, humaniste et homme d'état, dont les deux premiers volumes ont déjà paru dans la même collection. Des compléments et corrections à ces deux volumes clôturent le troisième et mettent le point final à une œuvre qui fait honneur tant à celui qu'elle étudie qu'à son auteur même.

Ch. Martin, S. I.

D. F. ZAPICO, S. I. et C. DE DALMASES, S. I. — *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis. Volumen I. Narrationes scriptae ante annum 1557.* Coll. Monumenta historica Societatis Iesu, vol. 66. Rome, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1943, 25 × 16 cm., 110*-888 p.

La quatrième série des « Monumenta Ignatiana » comprend tous les écrits anciens ayant trait à saint Ignace et d'abord les sources narratives. La première édition de celles-ci, parue en 1904, fut vite épuisée. Ce qu'il restait de la seconde, lancée en 1914, périt dans l'incendie de la maison professe de Madrid en 1931. La troisième édition contient quelques documents nouveaux et quelques pièces signalées antérieurement mais non reprises dans cette série des « Monumenta ». Les éditeurs voulurent en effet réunir dans ce volume et dans les deux suivants absolument tous les documents littéraires qui nous parlent d'Ignace. Après quelques discussions critiques (par exemple sur l'année de la naissance du fondateur de la Compagnie), viennent les textes eux-mêmes dont nous ne signalerons ici que les principaux : l'épître de P. Laynez sur saint Ignace (1547), les sommaires espagnols et italiens de Polanco, les instructions domestiques de Nadal en Espagne, les actes de saint Ignace et le diaire du P. Gonzalez de Cámara. Ajoutons que le texte de plusieurs écrits figurant dans les éditions antérieures se présente ici de façon plus critique.

E. de Moreau, S. I.

T. SEVERIN, S. I. — *L'Epopée des Jésuites.* Liége, Dessain, 2e édit., 1946, 19 × 13 cm., 236 p.

De son style à l'emporte-pièce, le Père Severin retrace une épopée. Les circonstances n'ont pas permis à notre revue de signaler la première édition de cette vibrante esquisse, parue à l'occasion du IVe centenaire de la Compagnie de Jésus. Cette seconde édition complète la bibliographie et la table chronologique de la première et y ajoute 19 gravures sur bois de Jacques Derenne, dont plusieurs sont bien réussies (p. ex. celle du P. Adolphe Petit). A part cela, elle se contente de reproduire la 1re édition. Elle en garde donc toutes les qualités qui en font une lecture des plus attrayantes pour un large public, composé surtout d'âmes jeunes et de cœurs ardents et capables de s'enthousiasmer au récit de beaux exploits. Telle se présente aussi l'épopée des Jésuites : une suite de brillants faits d'armes « ad majorem Dei gloriam ». C'est la Compagnie qui monte à la charge sur tous les fronts. Un texte bourré de faits, de récits et même de chiffres. On sent que l'auteur a fait la chasse aux doucereuses banalités et aux pieuses fadaises « passe-partout ». L'histo-

rien se doit d'être précis. Pour ne pas accabler ses jeunes lecteurs, l'auteur a su élaguer son épopée et n'en retenir que les faits saillants qu'il narre avec vigueur et enthousiasme, les personnages de premier plan qu'il campe avec maîtrise. Et on s'étonne à la fin du récit de voir qu'on a fait connaissance avec 164 jésuites, dont 29 belges. Roger Mols, S. I.

T. SEVERIN, S. I. — *Un grand Belge. Mercurian. 1514-1580. Curé Ardennais, Général des Jésuites.* Liège, Dessain, 1946, 19 × 13 cm., 276 p. Prix : 42 frs.

La richesse d'une documentation très sûre et la vivacité du style font l'attrait de ce petit livre, où le Père Severin nous révèle la vie mouvementée et la personnalité attachante d'Evrard Mercurian. Pour donner toute leur signification aux divers événements de cette carrière qui s'inscrit entre la cure ardennaise de Waillet et le généralat de la Compagnie de Jésus, il fallait évoquer une période, complexe s'il en fut, de l'histoire de l'Eglise. L'auteur y excelle et fait vraiment revivre, avec leurs qualités et leurs défauts, toute une génération d'hommes qui formèrent une des premières équipes de la Contre Réforme catholique. Mercurian y trouve une place de choix, grâce aux qualités bien ardennaises de droiture, de modestie, de patience tenace, dont il fait preuve comme recteur de collège, provincial, visiteur, assistant et enfin général de l'Ordre. Dans chacun de ces postes, il favorise les initiatives aussi fécondes que diverses des premiers Pères : érections de collèges où fleurit l'humanisme chrétien et de séminaires où se forment les apôtres de l'Angleterre et de l'Allemagne, encouragement aux sciences nouvelles et à la théologie, extension des missions en Chine et en Proche Orient. Il sait aussi remédier aux déficiences des uns, aux difficultés causées par les autres, faisant revivre les belles qualités de manieur d'hommes, propres à saint Ignace, qui sont certainement un des secrets de la « puissance des Jésuites ».

C. Dereine, S. I.

P. HILDEBRAND, O. F. M. Cap. — *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik. T. I. De Tweetalige Nederlandsche Provincie. 1585-1616.* Anvers, Archives des Capucins, 1945, 23 × 15 cm., 446 p. Prix : 200 frs.

Cet ouvrage manquait absolument, car, avec les jésuites, les capucins travaillèrent le plus efficacement dans notre pays à la réforme catholique qui suivit le concile de Trente. De 1585-1587, date de la fondation de la maison d'Anvers, à 1616, année de la division en deux provinces, « gallo-belgica » et « flandro-belgica », de la province unique primitive, il ne s'établira pas moins de 43 couvents, dont plus de la moitié en terre wallonne. Le R. P. Hildebrand qui disposa pour ce travail des riches archives de l'Ordre interrompt parfois les chapitres et paragraphes consacrés aux fondations pour nous fournir des chiffres sur le recrutement (le chiffre le plus élevé est de 40 profès par an) et pour nous conter les difficultés causées par certains Pères trop amis de la contemplation au détriment de l'action. En général les capucins furent fort bien reçus en Belgique et, parmi leurs plus hauts protecteurs, il faut signaler surtout Farnèse, puis Albert et Isabelle. Dans la plupart des cas ils prirent eux-mêmes l'initiative de leur établissement dans les centres urbains, suivant, autant que possible, un plan méthodique. L'auteur nous annonce encore quatre autres parties ou tomes. Ils seront bien reçus, car à l'intérêt de la question, aux sources nouvelles auxquelles le P. Hildebrand put accéder, nous croyons devoir ajouter l'excellente formation de ce Père capucin et la façon impartiale dont il traite également tous les sujets, même délicats. E. de Moreau, S. I.

Fl. PRIMS. — *Geschiedenis van het Predikherinnenklooster te Antwerpen. 1621-1801.* Anvers, 't Groeit, 1946, 27 × 21 cm., 78 p. Prix : édit. ordin. 75 frs, édit. luxe 175 frs.

Le couvent des Dominicaines d'Anvers ne joua, comme l'auteur le reconnaît, aucun rôle dans notre histoire. Mais les Archives de la ville conservent une sorte de chronique, œuvre d'une dizaine de prieures ou sous-prieures de ce monastère, et dont deux surtout, l'une au début de la fondation, l'autre dans ses derniers jours, racontent les péripéties par lesquelles passa en ces temps leur communauté, de façon détaillée, vivante, parfois même émouvante. M. Prims cède surtout la parole à ces deux religieuses ; pour les périodes intermédiaires, il relève dans ce « Memorieboek » les principaux événements. Nous avons sous les yeux l'édition de luxe de ce travail. Elle est magnifiquement imprimée, sur du papier qui fait envie aux auteurs moins avantagés, et ornée de la reproduction hors texte et en couleurs du tableau de Van Dyck : saint Dominique et sainte Catherine aux pieds de la Croix, qui fut exécuté pour ce couvent, et en outre d'une lettrine et d'un cul de lampe sur fond bleu.

E. de Moreau, S. I.

G. CACCIATORE. — *S. Alfonso de' Liguori e il Giansenismo. Le ultime fortune del moto giansenista e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII.* Florence, Libreria editrice fiorentina, 1944, 25 × 18 cm., 622 p. Prix : 250 lires.

Le livre du R. P. Giuseppe Cacciatore, Professeur de Théologie Morale au scolasticat des Pères Rédemptoristes de Cortone, est le premier volume d'une nouvelle série, qui paraîtra sous le titre « Biblioteca di cultura religiosa », sous la direction du R. P. Innocenzo Colosio, O.P. Nous pouvons dire immédiatement que la série débute avec une prestation d'un mérite éminent.

Les grands épisodes de la lutte de S. Alphonse, le Docteur du XVIII^e^ siècle, contre le jansénisme étaient connus, et Sa Sainteté Pie IX avait exprimé le 7 juillet 1871 l'envergure de cette opposition dans ces paroles célèbres : « Non sine providentissimo omnipotentis Dei consilio factum est, ut, quum Jansenistarum doctrina... erroris specie multos alliceret ageretque transversos, tunc potissimum exstaret Alfonsus M. de Liguorio... qui bonum certans certamen os aperiret in medio Ecclesiae scriptisque doctis et laboriosis istam ab inferis excitatam pestem radicitus evellendam... curaret ». Une œuvre énorme cependant restait à faire : la confrontation de la très catholique et très humaine théologie alphonsienne avec l'hérétique et rigide doctrine janséniste. C'est ce point de vue spécial, qui a intéressé le Père Cacciatore.

Dans ce qu'on pourrait appeler une première partie (p. 31-222), l'auteur examine les attitudes et les thèses générales du Jansénisme dans son origine et son éclosion étrangère à l'Italie d'abord, dans la fortune que la Péninsule lui réservait ensuite. La thèse de l'auteur est que la mentalité et la doctrine janséniste est essentiellement la même partout, « la stessa anima, lo stesso volte, le stesse preoccupazioni che ebbe nelle sua patria d'origine » (p. 101) ; à Naples cependant l'hérésie religieuse se mêle singulièrement de politique et d'économie. Cet exposé est immédiatement suivi des positions essentielles prises par S. Alphonse, qui partait au combat avec cette parole : « col bacio di pace... questi tradiscono Gesù Cristo e le anime » (p. 219).

Une deuxième partie du livre (p. 223-597) étudie en détail les différents points de rencontre entre le Jansénisme et la doctrine Alphonsienne. C'est d'abord le problème fondamental et central de « la grâce et de la prière » (p. 223-300). Pour le Jansénisme : l'homme d'avant la chute d'Adam était capable de tout bien, et l'homme d'après la chute n'est capable de rien. Pour saint Alphonse : l'homme racheté par le Christ est en état, avec la grâce ordinaire, de prier, et par la prière il obtient ensuite une plus grande grâce requise pour faire toute œuvre nécessaire au salut. Vient ensuite le problème de l'Eglise, qui était plus précisément le problème du Pape (p. 301-342). Les Jansénistes mettaient tout en œuvre, théologie, histoire et politique, pour ruiner l'influence de Rome, dont l'intervention les avait trop blessés. Saint Alphonse reste fidèle à la grande tradition ecclésiastique et défend énergiquement le pouvoir pontifical universel et son infaillibilité, même en dehors du concile.

C'est en troisième lieu le problème moral, la lutte contre le rigorisme (p. 343-460). Au point de vue doctrinal on a déjà tant écrit sur cette ques-

tion qu'il était difficile d'y ajouter quelque chose de nouveau. Mais après l'article « Probabilisme », de Th. Deman dans le « Dictionnaire de Théologie catholique », col. 417-619, article nettement défavorable à saint Alphonse, il était nécessaire de reprendre encore une fois l'histoire exacte du rigorisme et du chef-d'œuvre de saint Alphonse.

A ces trois points de doctrine s'attachent quatre chapitres, qui se rapportent plus directement à l'exercice de la vie chrétienne, la discipline sacramentelle, les dévotions, surtout la dévotion envers la très sainte Vierge, et pour finir la pratique liturgique (p. 460-597).

Par cette courte analyse l'on constatera que le livre du Père Cacciatore est d'une construction forte et logique, et que cette étude occupera une place très honorable à côté de la « Mariologie de saint Alphonse » du Père Dillenschneider. Nous regrettons l'absence d'une bibliographie, et plus encore l'absence d'un résumé à la fin de chaque chapitre ou au commencement du chapitre suivant et d'une conclusion générale à la fin du livre.

P. H. Proesmans, C.ss.R.

G. GUITTON. — *Une page émouvante de l'histoire de l'Eglise. Les Martyrs de Privas.* Paris, Spes, 1945, 18 × 11 cm., 274 p. Prix : 120 frs français.

Un récit alerte, établi d'après les actes de leurs procès et d'autres documents authentiques inédits. Les héros en sont cinq prêtres : le Père Rouville, les abbés Bac, Gardès, Montblanc, d'Allemand et trois religieuses de Saint-Joseph, guillotinés tous ensemble le 5 août 1794. Leur crime fut d'avoir refusé le serment à la Constitution civile ou de s'être rétractés après l'avoir prêté. Traqués, forcés de prendre le maquis, dénoncés, arrêtés, maltraités, et enfin suppliciés, ils font preuve de courage, de crânerie, de zèle, d'ardeur et de fermeté et meurent en authentiques témoins du Christ.

Roger Mols, S. I.

E. LOUSSE. — *L'Université de Louvain pendant la seconde guerre mondiale 1939-1945.* Bruges, Desclée D. B., 1945, 21 × 14 cm., 76 p.

Au cours de sa longue histoire, l'université de Louvain ne connut aucun désastre matériel comparable à ceux qui la frappèrent au XX^e^ siècle. Un de ses professeurs les plus distingués raconte la deuxième de ces catastrophes, celle qui la bouleversa pendant la seconde guerre mondiale. Mais au tableau de l'incendie de la Bibliothèque et des bombardements qui culbutèrent un bon nombre d'églises et de bâtiments universitaires, l'auteur joint celui de l'activité et des souffrances du recteur — car les Allemands le jetèrent en prison, — du vice-recteur, des professeurs et il retrace l'attitude courageuse des étudiants toujours menacés d'arrestation. Histoire émouvante, racontée d'une plume alerte, rehaussée de nombreuses photographies, suivie de quelques documents typiques, comme le récit de la mort de l'abbé A. Coméliau. A le lire on devine l'amour que le professeur porte à son « Alma Mater » et les vœux ardents qu'il forme pour sa prospérité.

E. de Moreau, S. I.

Collection « *Das Christliche Deutschland* » *1933 bis 1945. Dokumente und Zeugnisse.* 1. Série catholique. Fribourg en Brisgau, Herder, 1946, 22 × 15 cm.

Cahier 2 : K. HOFMANN. — *Zeugnis und Kampf des Deutschen Episkopats,* 84 p.

Cahier 3 : Mgr H. PORTMANN. — *Bischof von Galen spricht !,* 112 p.

Cahier 6 : P. DESSAUER. — *Das Bionome Geschichtsbild,* 52 p.

Le but de cette collection nouvelle est de réunir en un tout les fastes de la résistance opposée par les Eglises allemandes à l'emprise du totali-

risme nazi. La collection comporte trois séries : série catholique (éd. Herder, Fribourg) ; série évangélique (éd. Furche-Verlag, Tubingue) ; série mixte (Herder). Signe de bon augure que la première voix s'élevant du chaos allemand soit une voix chrétienne.

1. — Comprend : a) la lettre pastorale des évêques allemands du 20 août 1935, « Stehet fest im Glauben » ; b) le mémoire collectif de l'épiscopat allemand au chancelier Hitler sur la question religieuse, 20 août 1935 ; c) la lettre pastorale des évêques de Bavière du 1er dimanche de l'avent 1936, « Der Sturm gegen die Kirche » ; d) la lettre pastorale de l'épiscopat allemand du 19 août 1938, « Das Ringen gegen Kirche und Christentum » ; e) le mémoire du Cardinal Bertram au gouvernement allemand, 10 décembre 1941, sur la situation de l'Eglise catholique en Allemagne ; f) le mandement épiscopal d'août 1943, « Die zehn Gebote als Lebensgesetz der Völker ».

2. — Comprend : dans une première section, neuf textes de l'évêque de Munster : mandement pascal du 26 mars 1934 ; sermon à Xanten, 6 sept. 1936 ; sermon à Vreden, 17 nov. 1937 ; sermon à Münster-St. Lambert, 13 juill. 1941 ; sermon à Münster-Ueberwasser, 20 juill. 1941 ; lettre au chef de la Chancellerie du Reich, 22 juill. 1941 ; sermon à Münster-St. Lambert, 3 août 1941 ; et mise au point du 20 nov. ; sermon à Münster-St. Lambert du 1er février 1942. Dans une seconde section se trouvent publiés des documents, inédits jusqu'ici, en provenance des milieux gouvernementaux et nazistes : sept lettres du Gauleiter de Westphalie, Alfred Meyer, quatre pièces découvertes en juin 1945 dans les archives du ministère de la Propagande (de Goebbels, Borrmann, Tiessler), enfin la correspondance échangée entre Mgr von Galen et le Maréchal Goering.

3. — Texte d'une conférence donnée en juillet 1943 à Heidelberg devant une quarantaine d'auditeurs. Le sujet relève de la philosophie de l'histoire. Il est une condamnation radicale, bien que formulée en des termes voilés, d'une conception raciste de l'histoire, conception que l'auteur appelle « image bionome de l'histoire ». Le chapitre 4, le plus intéressant, comporte des remarques d'une très grande profondeur concernant les données théologiques du problème de l'évolution humaine. En particulier, dans le fait que le tentateur, tandis qu'il promet à l'homme « d'être comme des dieux », se montre à lui sous les dehors d'un animal, l'auteur voit plus qu'une coïncidence. Il y voit comme une anticipation de tout ce que sera l'histoire de l'homme révolté, ballotté entre la tendance à l'« Uebermensch » et la dégradation au niveau de la brute.

Roger Mols, S. I.

David AMAND, O. S. B. — *Revue Bénédictine. Tome LV (1943-1944). Tables générales des tomes XXII à LIV (1905-1942)*, Maredsous, 1945, 25 × 16 cm., 302 p. Prix : 325 frs en Belgique, 400 frs à l'étranger.

Ces Tables générales des tomes 22 à 54 (1905-1942) de la « Revue bénédictine » sont plus qu'une sèche nomenclature d'articles et de noms d'auteurs : un vaste répertoire extrêmement bien ordonné et détaillé, fourmillant de notices et de détails concrets auquel l'érudit adonné aux études de littérature latine chrétienne ancienne (biblique, patristique et médiévale) recourra, indépendamment même de tout appel ultérieur aux articles de la revue, comme à un ouvrage de consultation à peu près indispensable.

Les Tables sont au nombre de cinq, mais d'importance et de caractère inégaux. Tout d'abord celle par noms d'auteurs et de leurs articles, ces derniers disposés dans l'ordre chronologique où ils furent publiés dans la revue. Mais ce n'est pas en elle qu'il faut rechercher la véritable originalité de l'œuvre. La deuxième et surtout la troisième tables sont autrement précieuses. La deuxième est une table onomastique de tous les noms propres importants contenus dans la revue durant ces 38 années, et la troisième, qui la complète, analyse tous les articles et notices quelque peu dignes d'attention, condensant en quelques lignes l'essentiel de leur contenu. Ces résumés faits avec une netteté, une clarté, et un sens de l'objectivité exemplaires sont eux-mêmes groupés selon un ordre systématique très facile à retenir, en sorte que leur consultation est très aisée : Sciences auxiliaires de

l'histoire, publications de textes, et enfin, travaux historiques proprement dits. On est sûr de trouver dans ces pages, à la condition de consulter les deux tables, presque tout ce que la revue a publié d'important et d'intéressant depuis 1905. La revue s'est toujours spécialisée dans les recherches d'ancienne littérature latine et médiévale. Qu'on lise, par exemple, les articles consacrés à saint Augustin ou à saint Jérôme. On y verra défiler, dans un panorama succinct mais presque complet, les résultats des recherches principales effectuées au sujet de ces Pères de l'Eglise depuis 40 ans. Les deux dernières Tables : des manuscrits et des « incipit » des principaux textes publiés ou analysés dans la revue (et ce, depuis 1884) seront aussi appréciées des spécialistes, quoique moins utilisées.

Mais ces Tables sont plus encore qu'un instrument de travail de premier ordre. En déroulant sous nos yeux le résultat des recherches patientes et souvent très sagaces d'une génération d'érudits de premier plan, vrais pionniers et explorateurs d'avant-garde pour la plupart, les Morin, les Berlière, les Wilmart, pour ne citer que les noms des principaux disparus, elles fournissent un témoignage saisissant de l'activité scientifique déployée par l'« équipe » bénédictine, spécialement de l'abbaye de Maredsous depuis le tournant du siècle. Il nous plaît de souligner ici tout particulièrement ce point. Nul ne pourra contester la place éminente occupée durant les cinquante dernières années dans le champ des études de l'ancienne littérature latine chrétienne par l'Ecole de Maredsous et la « Revue Bénédictine ». Quiconque parcourra ces pages en sera immédiatement convaincu. Puissent les prochaines Tables rivaliser avec celles-ci par l'abondance des résultats enregistrés et surtout par leur importance et leur solidité ! Non, en nous présentant les Tables de la Revue Bénédictine dom Amand n'a pas fait que nous rendre un service d'érudit. Il a rappelé quarante ans de travaux austères mais extrêmement riches en résultats : une grande leçon du passé, et, du même coup proposé, nous le souhaitons de tout cœur, un efficace exemple pour l'avenir. Ch. Martin, S. I.

PEDAGOGIE

J. CASTIELLO, S. I. — *Une psychologie humaine de l'éducation.* Traduit de l'anglais par A. Derbaix. Tournai, Casterman, 1946, 20 × 13 cm., 300 p. Prix : 66 frs belges.

Le présent ouvrage est la dernière œuvre du regretté P. Castiello, S. I. Celui-ci était professeur à l'université de Fordham (E.-U.) lorsqu'il mourut accidentellement en 1937, sans avoir pu réaliser entièrement tous les espoirs qu'il avait suscités. Par « psychologie humaine », l'auteur désigne « celle qui ne ravale pas les activités humaines à des activités animales ou à des soubresauts mécaniques, mais qui tient compte de la nature entière de l'homme, animale et spirituelle ». L'intégration de la nature humaine complète, dans le sens d'un humanisme chrétien, est l'idéal éducatif de ce livre. Avec beaucoup de force et, parfois, non sans humour, l'auteur s'en prend au matérialisme psychologique d'un Dewey, Thorndike et Watson. La première partie du livre analyse les éléments premiers de la personnalité : la pensée, le pouvoir créateur et l'aspiration à la justice. Ces trois tendances, que l'auteur estime caractéristiques de l'homme, ne sont pas étudiées philosophiquement, mais du point de vue empirique. Il s'efforce de montrer qu'elles ne peuvent être réduites à la matière ou à l'une ou l'autre activité primitive, telle que l'association, le conditionnement, etc. La seconde partie étudie la fonction des principales matières d'enseignement : les langues (surtout les langues anciennes), l'histoire, les sciences. Se basant sur ses recherches personnelles et celles d'autres psychologues, l'auteur défend le transfert et la formation formelle de l'intelligence. Enfin la troisième partie nous présente Notre-Seigneur Jésus-Christ comme idéal concret de toute formation humaine. Ce livre suggestif et vivant se lira avec beaucoup d'intérêt, même par ceux qui ne furent pas formés à la psychologie. W. Smet, S. I.

H. LUBIENSKA de LENVAL. — *L'éducation du sens religieux.* Paris, Spes, 1946, 20 × 13 cm., 284 p. Prix : 120 frs français.

Spécialiste de l'éducation des tout-petits, madame Lubienska nous offre un volume plein de vie et d'esprit, où les considérations pédagogiques alternent avec des recettes et des textes de causeries religieuses pour enfants de 5 à 8 ans. Certaines remarques à propos des « niveaux de subconscience » sur lesquels travaillent le bon et le mauvais éducateur (p. 90), ou celles sur l'éducation de la liberté et du respect chez l'enfant, sont d'une profondeur simple et exacte à laquelle atteignent peu d'ouvrages de cette catégorie. L'introduction du P. Auguste Valensin en était déjà, il est vrai, la garantie. Quant aux causeries sur les personnages de l'Ancien Testament ou sur le sacrifice de la messe, et la méthode gestuelle pour la prière et l'assistance au Saint-Sacrifice, elles constituent un trésor de suggestions pour tous ceux qui ne veulent plus traiter l'enfant (et l'homme) comme un pur esprit.

A. Godin, S. I.

Dr. A. DECOENE. — *In het licht der Encycliek over de Christelijke Opvoeding.* Coll. « Geïnsproblemen », 5. Anvers, 't Groeit, 1945, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 38 frs.

Après avoir situé l'encyclique sur son arrière-fond historique, l'auteur explique les droits historiques et surnaturels de l'Eglise, son attitude envers l'école active et l'étatisme pédagogique, l'éternel problème des relations de la grâce et de la nature, et définit l'essence de l'école confessionnelle, dont il défend le caractère national. On se servira avec profit de cette brochure pour le commentaire de l'encyclique sur l'éducation, dans les cercles d'étude.

W. Smet, S. I.

Frère LEON. — *Aux Parents. Essai de pédagogie familiale.* Bruxelles, Editions des Frères Maristes, 1946, 21 × 14 cm., 412 p.

L'auteur applique ici, aux situations particulières qui se présentent quotidiennement dans les familles, les principes généraux de toute saine pédagogie déjà développés dans ses ouvrages antérieurs. Une importante partie est consacrée à l'enfant lui-même. L'auteur esquisse d'abord l'opposition fondations les principes solides de l'amour, puis vous dresserez les deux entre la psychologie de l'adulte et celle de l'enfant, ensuite, en quelques lignes générales, les phases de son développement physique et psychique. L'acquisition du langage et la psychologie de l'adolescent sont traitées plus en détail dans des chapitres spéciaux. Dans la deuxième partie l'auteur étudie les idéals et les milieux éducatifs, les différents aspects et les agents de l'action éducatrice. La dernière partie est consacrée entièrement à l'étude des défauts ou tendances de l'enfant et à leur correction. L'auteur a le mérite d'éviter les termes trop techniques et trop abstraits et de développer les différents sujets avec clarté et simplicité, ce qui plaira particulièrement, pensons-nous, aux parents.

W. Smet, S. I.

Max ANDRE. — *Foyers de Lumière en chrétienté.* Tournai, Casterman, 1946, 19 × 13 cm., 293 p. Prix : 48 frs.

Pour élever dans la lumière chrétienne le foyer rêvé, vous mettrez aux fondations les principes solides de l'amour, puis vous dresserez les deux colonnes qui soutiendront l'édifice, « elle » et « lui », vous les ferez se rencontrer, collaborer ensuite dans un vrai mariage. Le foyer construit, il restera à y vivre, à y aimer chaque jour, à y éduquer les chers petits, à les orienter eux aussi vers une carrière qu'illuminera l'amour. Telles sont les étapes de ce livre bienfaisant, où les jeunes gens — étudiants surtout — d'au delà de 18 ans, trouveront un manuel de la vie cordiale.

R. Carpentier, S. I.

E. H. J. WYNANTS. — *Het Huwelijk. Een Apostolaat.* Coll. Gezinsproblemen, n° 7. Anvers, 't Groeit, 1946, 19 × 13 cm., 152 p. Prix : 45 frs.

L. ROELS. — *Gezinscultuur.* Même collection, n° 8. Ibidem, 146 p. Prix : 50 frs.

La première brochure sera lue avec beaucoup d'intérêt. M. L. Wynants développe un aspect particulier de la vie conjugale : comment le père, la mère et les enfants peuvent être, à leur façon, des apôtres. Bien qu'il ne soit pas exempt de tout danger d'étendre le sens dérivé d'un mot au point de le mettre sur le même pied que le sens premier et obvie, — comme cela pourrait paraître ici le cas pour le mot « apostolat » —, l'auteur y échappe pourtant et montre avec une maîtrise surprenante de vie et de réalité, comment, dans la préparation au mariage, dans la famille et dans la société, les parents et les enfants pourraient « faire du bien », être apôtres.

Poussant de plus en plus une idée fondamentale, M. L. Roels développe dans la seconde brochure trois thèses : 1. la famille est le fondement peut-être le plus important de notre culture ; 2. la famille exerce une influence toujours directrice, souvent décisive, sur la culture de chaque individu ; 3. il existe une culture de la famille comprenant des biens spécifiques. L'auteur démontre solidement la première thèse ; pour la seconde, plus difficile et plus nuancée, il s'appuie sur beaucoup d'exemples, même personnels, mais il ne fait pas ressortir assez les principes ; quant à la troisième, il en a exposé les principaux arguments dans « De Eenige Oplossing », fascicule n° 6 de la collection. Les éducateurs, et les parents en particulier, liront d'autant plus volontiers cette brochure, qu'ils pourront s'y reconnaître à maintes reprises.

A. Darquennes, S. I.

H. WALLON. — *Les origines de la pensée chez l'enfant. T. I : Les moyens intellectuels. T. II : Les tâches intellectuelles.* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1945, 23 × 15 cm., 308 et 450 p.

Cet important ouvrage contient la substance des cours faits par l'auteur au Collège de France. Les matériaux analysés ont été rassemblés par l'interrogatoire d'enfants de 6 à 9 ans. L'auteur ne s'est pas caché les difficultés propres à cette méthode. Le but proposé n'était pas d'établir un inventaire des connaissances ou des croyances, mais de saisir le fonctionnement de la pensée discursive de l'enfant, de voir comment il opère en présence d'une difficulté, quelles sont ses possibilités, quelles sont ses insuffisances, de quels mécanismes mentaux il dispose.

Dans le premier tome l'auteur dégage surtout les déficiences de cette pensée. Il n'y a pas chez l'enfant de pensée punctiforme. Mais dès l'origine dualisme ou dédoublement. L'interaction de ces « couples » de pensée donne lieu à des sortes de raisonnement, mais bien différents des nôtres, qui se fondent sur l'emploi des catégories et des concepts. Par suite de son incapacité à distinguer des plans distincts dans sa pensée et à accorder les sources hétérogènes de sa connaissance, l'enfant ne peut sortir de la confusion qu'au prix de contradictions. Pour les réduire il essaie des procédés eux-mêmes élémentaires.

Dans le second tome l'auteur étudie plus en particulier comment l'enfant identifie les choses selon leurs ressemblances ou différences, comment il constate et explique leur existence par leurs relations spatiales, temporelles et causales. L'auteur y découvre les mêmes caractères de la pensée enfantine. Certaines de ces choses posent pour l'enfant des problèmes dont les données ne rentrent pas dans les données de l'expérience courante, tels p. ex. le problème des origines, la vie et la mort, le ciel, le vent. L'étude des conceptions de l'enfant à leur sujet fournit à l'auteur quelques exemples destinés à confirmer les conclusions des chapitres précédents.

W. Smet, S. I.

G. FOUARGE et R. VERLY. — *L'Adolescent.* Coll. Cahiers de l'Education physique, n° 17. Bruxelles, Editions Universitaires, 1946, 21 × 15 cm., 86 p. Prix : 13 frs.

L'expérience de M. Fouarge, directeur de l'école des Moniteurs d'Aulne, et la compétence du Dr Verly, collaborateur du P. de Buck au centre d'orientation scolaire du Boulevard Poincaré, ne peuvent guère être discutées. Après une première partie consacrée aux résultats d'une enquête sur le sport et les sports, M. Fouarge nous présente un programme d'éducation physique appliquée à l'adolescent. La méthode « dynamique-scandinave » est préconisée, sans exclusive. Comme il s'agit d'un résumé, les applications précises n'abondent pas. Le Dr Verly nous offre, de son côté, une étude médico-psychologique de l'adolescent, c'est dire que les détails anatomo-physiologiques l'emportent de beaucoup sur les considérations affectives et psychologiques, presque nulles. Malgré l'ambition beaucoup trop vaste de son titre, cette brochure se recommande à tous ceux qui, au collège ou au patronage, se préoccupent de la santé physique et de l'équilibre psychique des jeunes.

A. Godin, S. I.

Jean Le PRÊSBYTRE. — *Toi qui deviens homme.* Louvain, édit. Jécistes, 1945, 19 × 12 cm., 310 p. Prix : 50 frs.

Tout le problème de l'adolescence : éveil du sentiment et du cœur, poussée de la vie physique, bouillonnement des idées personnelles, soif d'action et de liberté. Livre qu'on voudrait dire indispensable au jeune étudiant, au moment voulu, c'est-à-dire entre 15 et 18 ans. Livre qui l'intéressera, le passionnera par sa psychologie concrète toujours nuancée, sa langue jeune, colorée, toujours précise et juste, par la sympathie clairvoyante qui anime le texte d'un bout à l'autre.

R. Carpentier, S. I.

R. COUSINET. — *Une méthode de travail libre par groupes.* Coll. Les sciences et l'art de l'éducation, 15. Paris, Editions du Cerf, 1945, 20 × 13 cm., 110 p.

C'est en 1920 que l'auteur eut l'idée de la méthode dont on trouvera la description dans ces pages. Elle fut expérimentée pendant plus de 20 ans auprès de 1000 élèves dans 40 classes. L'auteur insiste longuement sur sa justification psychologique : l'importance de la socialisation dans la vie enfantine de 9 à 14 ans, la nécessité pour l'instituteur de mettre les enfants à même d'agir, au lieu d'agir lui-même sur eux. La méthode consiste substantiellement à permettre aux enfants de se grouper librement en équipes et de se choisir eux-mêmes les tâches scolaires qu'ils veulent exécuter. Ce sont soit des travaux de création (manuélisme, poésies, jeux dramatiques), soit des travaux de recherches (historiques, géographiques, scientifiques). L'enseignement grammatical, la lecture, le calcul est occasionnel. L'enseignement de la morale, comme branche séparée, est également supprimé. La morale, en effet, doit être vécue dans la vie d'équipe plus qu'être enseignée. L'auteur a prévu les principales objections et s'efforce de les réfuter. Cette méthode peut-elle s'intégrer dans notre conception chrétienne de l'éducation ? Comment concevoir l'enseignement religieux dans ce système ? La réponse à ces questions est donnée dans un appendice par le R. P. Bonnet de Paillerets, O.P. Nous ne pouvons songer à entreprendre ici la critique de cette innovation intéressante dans le domaine scolaire. Nous ne pouvons manquer toutefois de regretter l'absence de plus d'exemples, qui nous permettraient de juger plus concrètement le fonctionnement d'une classe selon la méthode de l'auteur.

W. Smet, S. I.

Henri d'HELLENCOURT. — *Le jeu de la joie, suivi de solitudes.* Paris, Bloud et Gay, s.a., 19 × 12 cm., 285 p.

Henri d'Hellencourt a pris la peine de nous définir lui-même le but de

son « Jeu de la Joie ». La force « Jeu » innée chez l'enfant ne doit pas être étouffée au cours de l'adolescence par la sagesse un peu courte de l'adulte, qui déclare péremptoirement qu'« il y a des choses avec lesquelles on ne joue pas ». Il n'est rien qui ne soit susceptible de devenir jeu. Le jeu est capable d'envahir toute l'activité de l'homme et de l'épanouir harmonieusement. Et ne disons pas que ce soit là de l'infantilisme. Ce serait n'avoir rien compris à la nature véritable du jeu qui n'est pas pur amusement. Il y a jeu quand l'action est voulue pour elle-même comme une création désintéressée. Ce n'est donc pas par une fixation infantile, mais par une véritable maturation intérieure que le jeu peut s'identifier avec la vie. Ce que cherche l'enfant, c'est une certaine plénitude d'action. Il y accède en se proposant un but fictif dont il accepte les stimulations et les exigences. Le jeu de la vie, c'est d'accepter toutes les exigences du réel dans la recherche désintéressée d'une même plénitude d'action. Ce « Jeu de la Vie », c'est aussi le « Jeu de la Joie ». Cette thèse si révélatrice d'une mentalité nouvelle pleine de promesses, Henri d'Hellencourt la développe en esquissant la vie d'une bande de francs joueurs : exploits d'enfance, apprentissage du métier d'homme, de l'amour et de la douleur. La thèse est-elle suffisamment prouvée ? En tout cas, le mérite de l'ouvrage, c'est que le héros principal, Laurent, s'identifie avec l'auteur lui-même. Nous savons en effet par son journal intime que : « Ce livre a été vie avant d'être idée ».

P. Ernst, S. I.

Coll. « Faith and Freedom Readers ». Washington, Ginn and Company, Catholic University of America Press.

I. M. MARGUERITE, S. N. D. — *These are Our Friends.* 1941, 20 × 14 cm., 176 p. Prix : $ 0,80.

II. M. MARGUERITE, S. N. D. — *These are Our Neighbours.* 1941, 20 × 14 cm., 256 p. Prix : $ 0,88.

III. M. MARGUERITE, S. N. D. — *This is Our Town.* 1941, 20 × 14 cm., 320 p. Prix : $ 0,96.

IV. M. THOMAS AQUINAS, O. P. — *This is Our Land,* 1943, 22 × 15 cm., 400 p. Prix : $ 1,16.

V. M. THOMAS AQUINAS, O. P. — *This is Our People.* 1943, 22 × 15 cm., 416 p. Prix : $ 1,28.

VI. M. THOMAS AQUINAS, O. P. — *This is Our Heritage.* 1943, 22 × 15 cm., 432 p. Prix : $ 1,36.

M. MARGUERITE, S. N. D. — *This is Our Family.* 1941, 25 × 14 cm., 160 p. Prix : $ 0,68.

M. MARGUERITE, S. N. D. — *Here We Come.* 1943, 20 × 14 cm., 48 p. Prix : $ 0,28.

M. MARGUERITE, S. N. D. — *This is Our Home.* 1943, 20 × 14 cm., 48 p. Prix : $ 0,28.

M. MARGUERITE, S. N. D. — *Here We are Again.* 1943, 20 × 14 cm., 48 p. Prix : $ 0,28.

C'est à la demande du Pape Pie XI que la « Catholic University of America » fut chargée de partir en croisade pour préparer des chrétiens capables de bâtir une Cité meilleure : « a crusade for better citizenship ». Devant la déroute contemporaine des idées et devant l'intérêt porté aux questions sociales, civiques et économiques, Sa Sainteté souhaitait qu'on redise les traditionnelles positions sociales de l'Eglise avec suffisamment d'intelligence et de clarté pour rallier l'adhésion des hommes de bonne volonté. Former une mentalité est affaire d'années. Il fallait, en somme, dresser un vaste plan d'éducation adapté aux différents âges et intérêts de la vie. L'enfant, visé le premier, fut atteint par le truchement du « Livre de Lecture ». Celui-ci n'est-il pas l'ami fidèle, le compagnon écouté de bien des heures d'enfance ?

On a donc exploité cette source qui fait chanter dans l'âme le premier appel des héros et y dépose des collections d'images et d'émotions souvent inaltérables. On rassembla un florilège d'histoires, vraies ou inventées, mais campant toutes le chrétien de façon si vivante et si belle que l'enfant soit poussé à l'imiter. C'est ainsi qu'est née la collection « Faith and Freedom » avec son double but : « littéraire », apprendre à lire et à aimer la lecture, et « religieux », évoquer la vie chrétienne. La série n'est pas close et comprend actuellement une dizaine de volumes. Simultanément le vocabulaire s'enrichira au long des histoires jusqu'à devenir celui d'une culture déjà assez générale, et la vie sociale du petit catholique se précisera, de valeur en valeur, selon les horizons nouveaux qui se dégageront et devant l'éveil croissant de l'enfant.

Les premiers livres recréent la vie familiale, puis, la barrière du jardin dépassée, voilà l'enfant en rue et à l'école devant le monde des amis et des services publics. Les vacances lui découvrent l'interdépendance des villes et des campagnes. Devenu gamin avec la « bande des Aigles », il prend part aux joies et aux catastrophes de sa cité et prend conscience de l'unité profonde des hommes et des chrétiens. L'horizon se dégage encore du Nord au Sud et d'océan à océan : chaque province garde trace et mémoire de la vie chrétienne des pionniers. On y trouve différents groupes nationaux, ethniques, sociaux et religieux : tous cependant sont enfants de Dieu, objets d'estime et de charité. Enfin le dernier volume nous parle de l'héritage, des fastes de l'Eglise dans le passé du monde et des efforts de compréhension mutuelle tentés au cours des âges. Deux autres livres sont annoncés : « These are our Freedoms », les libertés et les responsabilités des chrétiens, et « These are our Horizons », la solution chrétienne aux problèmes sociaux contemporains.

« Livre de lecture », n'allons pas y chercher le livre d'exercices d'application de règles de grammaire, pas plus d'ailleurs que l'anthologie historique des Modèles littéraires. Livre de lecture « chrétien » d'autre part, Faith and Freedom se défend de vouloir remplacer le catéchisme : notre credo n'y est pas exposé de manière systématique ; son but, plus pragmatique, est de créer un comportement chrétien : « teach boys and girls the practice of christian social living ». C'est cependant un livre de religion en ce sens qu'on sait difficilement montrer un texte qui ne soit que profané, tant la religion en est l'âme.

Ajoutons que chaque page de ces ouvrages, vraie réussite pédagogique, est égayée, soit d'excellentes aquarelles aux couleurs vives et fraîches pour les volumes destinés aux petits, soit d'images incolores pour les autres, mais remarquables par leur souci de vie et de reconstruction historique.

Laissant de côté tout ce qui est mal ou simplement trivial, certains regretteront peut-être l'aspect trop exclusivement optimiste ou « positif » des histoires. L'enfant toutefois est souvent mis en présence de la tentation, du sacrifice, de la souffrance, de l'héroïsme même. A notre époque où Etat et citoyen sont parfois ennemis, où l'honnêteté semble n'être devenue qu'une idée très relative, où le respect et donc l'amour sont si souvent oubliés, cette collection paraît une habile réussite pour faire retrouver les vraies valeurs en les présentant toujours en train d'inspirer la chaude réalité quotidienne. Collection originale enfin, n'ayant pas, croyons-nous, de correspondant en néerlandais ni en français, elle devrait éveiller un écho dans nos régions aussi bien qu'aux missions et, espérons-le, y rencontrer le succès trouvé dans son pays natal où 3000 écoles l'ont déjà adoptée. J. Elens, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Biographies

M.-TH. DELMAS. — *Bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran La Louvière, fondatrice de la Société de Marie-Auxiliatrice, 1834-1889.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 415 p. Prix : 160 frs franç.

Marie-Thérèse de Soubiran a été béatifiée le 20 octobre 1946. Ce livre qui nous raconte sa vie vient donc bien à son heure. Il apprendra qu'ici encore l'humilité et l'épreuve sont les chemins de prédilection par lesquels Dieu conduit les âmes qu'Il veut élever très haut. Elle naquit l'avant-veille de la Pentecôte 1834 à Castelnaudary d'une famille noble dont la devise « à Dieu et à bien faire te fie » deviendrait la règle de sa vie : vie marquée du sceau de l'épreuve. Epreuves mineures d'abord par l'échec de ses premières tentatives : béguinage, orphelinat. Et surtout la grande épreuve, incroyable si elle n'était historiquement prouvée, dans la personne d'une de ses religieuses, Mère Marie-François : « figure énigmatique » parvenue à s'élever en peu d'années aux postes les plus élevés de la congrégation, à tromper tous les supérieurs ecclésiastiques et les directeurs, dont le P. Ginhac, qui n'était cependant pas le premier venu, à accuser faussement la fondatrice et à la chasser de la congrégation. La pauvre supérieure, exilée de sa propre congrégation, finit par trouver refuge chez les moniales de N.-D. de Charité. Sa vie s'y achèvera « cachée avec le Christ en Dieu ». Le dernier chapitre de l'ouvrage contient de beaux extraits du journal spirituel de la Bienheureuse. Roger Mols, S. I.

R. CLAUDE, S. I. — *Le rayonnement de Pier-Giorgio Frassati.* Coll. « Le Christ dans ses témoins ». Tournai, Casterman, 1946, 20 × 13 cm., 180 p. Prix : 48 frs belges.

C. TERLINDEN. — *Un témoin du Christ aux armées. Freddy Verhaegen. 1921-1944.* Même coll., ibid., 208 p.

1. Problème essentiel de l'Action catholique, le rayonnement chrétien est étudié ici, à l'intention des jeunes, dans la vie si fraîche, si humaine, si « rayonnante » de Pier Giorgio Frassati. Le fait est évident ; le secret se découvre : vision de la charité, union au Christ qui transparaît dans le joyeux don de soi, la vie simple, humble, limpide.

2. La vie attachante, émouvante d'un jeune belge, universitaire, engagé de 40, puis de nouveau en 42, gagnant clandestinement l'Angleterre au cours de péripéties tragiques, soldat, chef de peloton, débarqué en juillet 44, combattant de la grande offensive de Belgique, rentré à Bruxelles aux journées de la libération et tombé le 25 septembre suivant dans la marche victorieuse des armées alliées. Durant tous ces événements, sa vie intérieure, d'un élan merveilleux, étudie une vocation qui paraît d'abord celle du mariage, puis se décide pour l'apostolat missionnaire. R. Carpentier, S. I.

1. Abbé G. Ch. — *Deux perles d'un même écrin.* Liége, Soledi et Couvent des Réparatrices, 10 rue Eugène Ysaïe, 1946, 19 × 12 cm., 102 p. Prix : 20 frs.

2. *Ame de Lumière... Mère Marie Pia de Saint François, des Pauvres-Claires Colettines de Hannut,* par une Clarisse. Liége, Dessain, 1946, 18 × 14 cm., 172 p.

3. A. BESSIERES. — *Un Martyr de la charité. Le Père de Jabrun (1893-1943).* Paris, Editions du Témoignage Chrétien, 1946, 19 × 14 cm., 210 p. Prix : 80 frs français.

4. P. MAJELLA, O. M. Cap. — *...à l'Amour par l'amour... (Amori amore). Vie, notes et souvenirs du Fr. Pierre Baptiste de Verviers, frère-clerc capucin (1909-1929).* Ciney, Editions franciscaines, 1946, 16 × 13 cm., 144 p. Prix : 35 frs.

5. A. MERLAUD. — *Héros de la souffrance et de l'amour. Etienne Kaszap, 1915-1935.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1946, 18 × 12 cm., V-128 p. Prix : 40 frs français.

1. Parallèle entre Julienne de Cornillon et Emilie d'Oultremont... deux perles du même écrin liégeois. La première fort connue en cette année 1946, la

seconde : épouse, maman, religieuse à qui la Vierge confia le désir « de se voir remplacer sur terre par des âmes qui auraient pour son Fils une délicatesse d'amour qui se trouve dans le cœur de la mère ». Petit livre sans longueurs, bien adapté aux esprits contemporains.

2. Née à Fumel, dans le Midi de la France en 1877, Angèle Veyries doit aux bons exemples du milieu familial de pouvoir entendre l'appel du Maître : « Viens, suis-moi ». Sa vie sera toute d'une ligne, la ligne qui mène tout droit à la sainteté par l'habit de sainte Claire, la spiritualité de saint François, l'exemple du Christ imité avec amour « pour le plaisir de Vous faire plaisir ». Dès les débuts de sa vie religieuse, c'est l'exil en Belgique, à Mons d'abord puis à Hannut. C'est aussi l'épreuve : deuils, privations, double mal de Pott. Mais toujours et partout, la même simplicité, la même humilité : « Je suis un petit zéro, le plus humble des numéros... », le même amour de Dieu et des âmes qui lui fait s'offrir par vœu à la justice de Dieu en victime pour le salut des âmes en particulier des Sans Dieu. Elle meurt le 7 mai 1937, un premier vendredi, après d'atroces souffrances. L'ouvrage signale plusieurs faveurs obtenues grâce à son intercession. Le récit écrit d'une plume alerte se lit avec agrément.

3. Un Jésuite pas ordinaire, qui n'a rien du type académique fabriqué en série. Fils de soldat, soldat dans l'âme lui-même avec son mépris du « chiqué » et sa passion de servir. Exilé de France pour avoir voulu être soldat du Christ sous Combes, il revient en 1914 servir sa patrie. Bilan : cinq blessures, quatre citations et la Légion d'Honneur. Après un intermède au collège, il devient le « Vincent de Paul bordelais » : Providence des déshérités, clochards, rouleurs, enfants abandonnés ou criminels, aumônier bénévole des dockers et des forains, bref, de « tous les pauvres bougres » comme il disait. La dernière guerre devait lui permettre de donner sa mesure. Soulager la misère, aider les prisonniers à s'évader, favoriser le passage en Espagne et en Afrique du Nord, cacher les réfractaires, et j'en passe... Dénoncé et arrêté par la Gestapo le 23 juin 1943, c'est le calvaire classique qui commence : Fort du Hâ, Fresnes, Sarrebrück, Buchenwald, le récit habituel des tortures et de l'avilissement systématique. Mais ce qui n'est pas habituel, c'est sa volonté d'accomplir jusqu'à l'héroïsme ce conseil de sa règle : « potiores partes aliis deferre » : il distribue à ses camarades d'infortune la moitié de sa ration, se sert le dernier, choisit partout ce qu'il y a de plus mauvais. Ce qui n'est pas habituel, c'est la déclaration qu'il fit un jour à un allemand catholique « qu'il acceptait volontiers chaque supplice comme un sacrifice pour le peuple allemand ». Ce qui n'est pas habituel, ce sont les trois témoignages de ses co-détenus, témoignages émouvants dans leur simplicité, racontant les derniers jours de leur camarade, mort au matin de Noël, d'un coup de matraque.

4. Courte biographie très attachante d'un jeune verviétois, Antoine Kemp, devenu fils de saint François. Dès sa jeunesse âme lumineuse dans une enveloppe fragile, sa santé s'affaiblit de plus en plus. Il fait à Dieu le sacrifice de la prêtrise et des missions et meurt à 20 ans au Philosophat d'Alost. A l'amour par l'amour, c'est sa devise et elle fut l'âme d'une vie toute simple orientée une fois pour toutes vers le bien qui ne trompe pas. « Comme il a vécu, Frère Pierre Baptiste est mort : ignoré, caché, immolé. Jusqu'à la fin, Jésus a maintenu sa petite victime sur le bois dur et nu de la croix ».

5. Une belle biographie et bien racontée : un jeune hongrois, sportif, champion de gymnastique, répond à l'appel du Maître. Devenu novice jésuite, Dieu l'éprouve par la souffrance acceptée avec entrain. Après onze mois il offre par testament au Cœur de Jésus toutes ses peines et toutes ses souffrances jusqu'au sacrifice suprême. Roger Mols, S. I.

Etudes franciscaines

Saint François raconté par ses premiers compagnons. Traduction française de la « *Legenda Antiqua* » par M.-J. Fagot. Coll. Textes franciscains. Paris, Editions franciscaines, 1946, 19 × 12 cm., 206 p. Prix : 110 frs.

En 1922 le R. P. Delorme, O.F.M., découvrit dans une bibliothèque de Pé-

rouse un manuscrit latin contenant une suite de récits intitulés « Legenda antiqua » et qui, à l'examen, se révélèrent être une copie du texte rédigé par trois des plus anciens compagnons de saint François sur l'ordre du Chapitre Général des Frères Mineurs tenu à Gênes en 1244, désireux de transmettre à la postérité le souvenir vivant du fondateur de l'Ordre.

Plutôt que de donner un récit biographique suivi, les trois compagnons, frère Léon, frère Ange et frère Rufin, préférèrent raconter leurs souvenirs sous la forme de 108 anecdotes détachées. C'est la traduction de cette copie de la « Legenda antiqua », publiée par le P. Delorme en 1926, qui nous est offerte aujourd'hui avec 20 ans de retard, s'il faut en croire la date de l'« Imprimatur » au début de l'ouvrage (1927). La traduction a gardé la saveur de l'original latin.

Roger Mols, S. I.

1. A. MASSERON. — *Les Fioretti de saint François.* Coll. Textes Franciscains. Paris, Edit. Franciscaines, 1946, 18 × 12 cm., 198 p. Prix : 100 frs français.
2. *Les opuscules de saint François,* texte latin et traduction de l'abbé P. Bayart. Même coll., ibid., 264 p. Prix : 100 frs français.
3. *Les plus beaux textes de saint François,* traduction de l'abbé P. Bayart. Paris, Edit. Franciscaines, 1946, 18 × 11 cm., 64 p. Prix : 20 fr. français.
4. J.-F. MOTTE, O. F. M. — *Le vrai visage du Tiers-Ordre.* Ibid., 14 × 11 cm., 128 p. Prix : 30 frs français.
5. F. BERGOUNIOUX, O. F. M. — *Mineurs et Prêcheurs.* Ibid., 112 p. Prix : 39 frs français.

1. Une nouvelle traduction des « Fioretti », aussi élégante qu'attachante illustrée de beaux bois de Philippe Joudiou. Le texte de base est celui de l'édition Boghetti 1926. Les historiens franciscanisants apprécieront surtout l'introduction et les notes. Le but de l'auteur est de montrer au lecteur de langue française quelle est la valeur historique des Fioretti et ce que dans chaque chapitre la légende a ajouté à l'histoire. Sa prise de position est nuancée : sans nier tout enjolivement il admet un substrat historique pour l'ensemble. A cet égard les notes qui replacent chaque chapitre dans son cadre historique et géographique sont particulièrement précieuses.

2. Texte latin (édition 1904 de Quaracchi pour les trois premières parties ; ordinairement Wadding pour la quatrième) et traduction française juxtaposée (d'après Paul Bayart, « Saint François vous écrit »). L'ouvrage comprend les textes suivants : Admonitions Première et seconde règle, passages de la règle des sœurs, testament, conseils aux ermites, six lettres, prières diverses, cantique au soleil (avec original italien). Une quatrième partie groupe huit textes dont l'authenticité est douteuse. A la fin une table de mots ou expressions-clefs de la spiritualité du Poverello.

3. Anthologie glanée dans l'ouvrage précédent.

4. Deux parties : Origine et actualité du Tiers-Ordre ; nature du Tiers-Ordre. Bref une petite somme de tout ce que le laïc doit savoir concernant cet « excellent moyen de devenir bon chrétien » en unissant le sens de la personnalité à celui de la communauté.

5. Quatre courtes biographies : les deux fondateurs, François et Dominique ; les deux grands docteurs, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Quatre beaux récits sous forme de panégyriques.

Roger Mols, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*